Bonner Orientalistische Studien

Begründet von P. Kahle und W. Kirfel

Neue Serie

Herausgegeben von Otto Spies

Band 12

1961

Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn

Die Gedankenwelt des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī

anhand von Übersetzungen aus seinen Schriften dargestellt und erläutert

von

Josef van Ess

1961

Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität Bonn

297.4 : 297.2
L 891

Gesamtherstellung: Rheingold-Druckerei, Mainz

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort XI

Bibliographie XV

A: LEBEN UND WERK

1. Muḥāsibī's Leben. Seine „Konversion" 1

Seine Jugend 1–2 · Der Bruch mit dem Vater 2 · Die beiden autobiographischen Berichte zur „Konversion" 2–6 · Muḥāsibī und die *ahl al-ḥadīṯ* 6–7 · Polemik gegen die Sekten 7–9 · Die Auseinandersetzung mit Ibn Ḥanbal und das *kalām*-Verbot 9–11.

2. Die wichtigsten Werke Muḥāsibī's. Echtheitsfragen 11

Theologische Traktate 11–12 · Paränetische und asketische Schriften 12–14 · Die Echtheit des *K.at-Tawahhum* und der *Ḥilya*-Fragmente 14–15 · Das Problem des *K. al-Xalwa* und des *K. Dawā' ḏā' al-qulūb*; Anṭākī als Schüler Muḥāsibī's 16–19

3. Die Überlieferer der Werke Muḥāsibī's. Das Problem der Chronologie 19

Das Dialogschema und der *rāwī* 19 · Die Isnāde der *Ḥilya* 19–20 · Das Problem der Entstehung der Dialoge 20–21 · Schwierigkeiten einer Chronologie der Werke 21–22

4. Editionen der Werke Muḥāsibī's 22

Die Datierung der Hs. O der *Ri'āya* 22–23

5. Lehrer und Quellen Muḥāsibī's 24

Ḥasan al-Baṣrī 24 · Kulṯūm b.'Amr al-'Aṭṭābī 24–25 · Ḏū n-Nūn 25 · Die *ḥukamā'* und der christliche Einfluß 26–28

6. Muḥāsibī und die Nachwelt 28

Die Polemik der Ḥanbaliten 28–29 · Positive Urteile 29–30

B. DER MENSCH

I. Die Psychologie Muḥāsibī's

7. „Ich" (*nafs*) und „Herz" (*qalb*) 31

Nafs und *qalb* im Koran 31–32 · Die *nafs* bei Muḥāsibī 32–35 · Das „Herz" 35 · *A'māl al-qalb* und *a'māl al-cawāriḥ* 36

II. Die Welt des Ich

8. Lust (*hawā*) und Begierde (*šahwa*) 36

Die Ambivalenz der Lust und der Vorsprung des Bösen 36–38 · „Sichtbare" und „verborgene" Begierden 38–39

9. Der „Augendienst" (*riyā'*) 39

Die Ursachen des *riyā'* 39–40 · Aspekte des *riyā'*, die *qurrā'* 40–43 · *Šuhra* und Wollkleidung 43–44 · Die Zweideutigkeit des Heuchelns 44–45 · Gradunterschiede 45–46 · Unbewußter *riyā'* 47–48

10. Selbstgefälligkeit (*'ucb*) und Hochmut (*kibr*). Stolz (*'izz*) . . 48

„Augendienst" aus Selbstgefälligkeit 48–49 · Der Unterschied von *'ucb* und *kibr* 49–51 · *'Ucb* und *kibr* im Verhältnis zu den Mitmenschen und zu Gott 51–52 · Stolz 52–53

11. Welt und Weltmenschen 53

Die Wertlosigkeit der Welt 53 · Die Welt als Gefängnis 54 · Gier und eitle Wünsche 54–55 · Muḥāsibī und die Weltmenschen seiner Zeit 55–56

12. Satan (*Iblīs*) 56

Die Rolle des Satans 56–57 · „Einflüsterung" und „Hinhorchen" 57 · Seine *firāsa* und sein großes Wissen 57–59 · Die rechte Einstellung zum Satan 59–61

13. Gleichgültigkeit (*ġafla*) und Unwissenheit (*cahl*) 61

Definition der *ġafla* 61 · Arten der Gleichgültigkeit 61–63 · Verstocktheit und Reue 63 · Unwissenheit und Verblendung 63–64

III. Der Kampf des Verstandes gegen das Ich

14. „Therapie" und verwandte Begriffe 64

„Krankheit" 64–65 · „Rost" und „Spiegel des Herzens" 65–66 · „Absperrung" (*ḥicāb*) 66 · „Erwachen" 66–67

15. Der Verstand (*'aql*) 67

Die *'aql*-Definition des *Bāb Mā'īyat al-'aql* im Vergleich zu anderen aus der zeitgenössischen Theologie 67–73 · *'Aql*-Spekulationen der *ahl al-ḥadīṯ* und das Weiterwirken der Definition Muḥāsibī's 73–74 · *Fahm* und *'aql 'an Allāh* 74–75 · Der *'aql* als das „liebste Geschöpf" 75–76 · Die Rationalität der Sprache Muḥasibī's 76–77 · Das „rechte Maß" 77–78

16. Das Wissen (*'ilm*) 78

Der Begriff des Wissens bei Muḥāsibī 78–79 · Die weltlichen Wissenschaften 79–80 · *'Ilm* und *'amal* 80–81

17. Der „Heilige Krieg" gegen das Ich 81

Der Mensch zwischen Engel und Tier 81–83 · Die Unveränderlichkeit seiner Ich-Natur 83–84 · Das Bild vom „Krieg" gegen das Ich: *mucāhada* und *šahīd* 84–85 · Das Bild von der „Zähmung" 85–86 · Der Gesinnungstest 86–87

18. „Geduldiges Ausharren" (*ṣabr*) bei den Geboten und „Wahrung der Rechte Gottes" (*ri'āya li-ḥuqūq Allāh*). Konflikt der Pflichten 88

Ṣabr 88 · Der Geltungsbereich der *ri'āya* 89 · *Ri'āya* bei den *xaṭarāt* 89–91 · Konflikt der Pflichten 91–92 · Das Verhältnis von *farā'iḍ* und *nawāfil* 92–95

19. „Skrupelhaftigkeit" (*wara'*) 95

Der Geltungsbereich des *wara'* 95–96 · Skrupelhaftigkeit vor den *šubuhāt*: ihre juristische und ihre übertragene Bedeutung 96–98 · Skrupelhaftigkeit vor dem Erlaubten 98

20. Der Kampf gegen die Versuchung der Welt: Das Problem des Erwerbslebens. Reichtum und Weltverzicht (*zuhd*) 99

Rigorose Askese und *inkār al-kasb*: Šaqīq al-Balxī und andere Gegner des Erwerbslebens 99–101 · Der *kasb* und die Stellung zum *sulṭān* 101–104 · *Tafḍīl al-ġinā* oder *tafḍīl al-faqr* 104–105 · *zuhd* 105–107

21. Der Kampf gegen die Versuchung der Mitmenschen: Schweigen 107

Die Gefahren des Zusammenseins mit den Mitmenschen: Verhaltungsmaßregeln 107–110 · Der religiöse Disput und die Rhetorik 110–112 · Das rechte Maß im Schweigen 112–113 · Das Reden (*kalām*) über dogmatische Fragen und der Konflikt mit Ibn Ḥanbal 113–115

22. Der Kampf gegen die Versuchung des Leibes: Das Hungern 115

Verschiedene Theorien zum Hungern 115–118 · Hungern und Fasten 119

23. Furcht (*xauf*) und Hoffnung (*racā'*) 120

Aspekte der Furcht 120–121 · Ernst und Weinen 121–123 · Ewige oder zeitlich begrenzte Höllenstrafe 123–125 · Die Fürsprache (*šafā'a*) 125–126 · Verzweiflung (*qunūṭ*) 126–127 · Die Hoffnung und ihr Verhältnis zur Furcht 127–130

24. Der Tod 130

Der Tod als Schrecken 130–134 · Der Todesengel 134–135 · Tod und Gericht 135–137

25. „Vergegenwärtigung" (*tawahhum*) der Auferstehung und der Eschatologie 137

26. *Muḥāsaba* 139

Vergegenwärtigung des Gerichtes und der Abrechnung 139–140 · Die Praxis: „Innehalten" und Gewissenserforschung 140–142 · Die Beziehung zu Ḥasan al-Baṣrī 142–143

27. Die „Intentio" (*nīya*) 144

Die *nīya* als *farīḍa* 144–145 · Ihre Bedeutung 145–147 · Die *nīya* im Tagesablauf des frommen Muslim 147–149

28. Der Kampf gegen den Augendienst: „Reinheit der Absicht" (*ixlāṣ*) und das Verhalten zu Lob und Tadel der Mitmenschen 149

Ixlāṣ und *taxlīṭ* 149–150 · Muḥāsibī und die Malāmatīya 150–151 · Der Tadel der Mitmenschen 151–152 · Öffentliches und geheimes Tun der Werke 152–154

29. Der Kampf gegen den Hochmut: Demut (*tawāḍu'*) 154

Die Niedrigkeit des Menschen 154–157 · Demut vor dem Nächsten 157–158 · Falscher und echter Stolz (*'izz*), *'ubūdīya* 158–159

C: GOTT UND MENSCH:
ÄUSSERE ERKENNTNIS UND INNERE BEGEGNUNG

I. Die äußere Erkenntnis

30. Der Glaube (*īmān*) 160

31. Die Existenz Gottes: Gottesbeweise 162

Der kinetische Beweis bei Muḥāsibī und Abū l-Huḏail 162–163

32. Die Einzigkeit Gottes und die universale Ordnung 163

Die Weltordnung als Gottesbeweis und als Argument gegen den Dualismus 163–169 · Die antidualistische Propaganda der Mu'tazila; Abhängigkeitsprobleme 169–173 · Spuren einer Atomtheorie 173–174

33. Schöpfung in der Zeit und Ewigkeit Gottes 174

Schöpfung in der Zeit und ohne Vorbild 174–175 · Das Vorherwissen Gottes 175–176 · Allwissen und Allgegenwart 176

34. Die göttliche Vorherbestimmung und das Verhalten des Menschen zu ihr 176

a) Unterhalt (*rizq*) und Todesstunde (*acal*). Gottvertrauen (*tawakkul*) 177

b) Das Problem des Leides. Geduld (*ṣabr*) und Einverständnis (*riḍā*) 179

Das Leid als versteckte Gnade Gottes 179–182 · *Ṣabr* und *caza'* 182–183 · *Riḍā* 183–185

c) Das Problem der *xawātīm* 185

d) Determinismus und liberum arbitrium. Dank 185

Synergismus 185–188 · Ḥasan al-Baṣrī's Einstellung zum Problem der menschlichen Willensfreiheit, seine „qadaritische" *Risāla* 188–189 · *Taufīq* und *xiḏlān* 189-191 · Die Aufhebung der Lohnethik und der Dank 191–193 · *Iktisāb* 193

35. Die Attribute (*ṣifāt*) Gottes 193

Tanzīh-Theologie 193–194 · Muḥāsibī zwischen Ibn Kullāb und Abū l-Huḏail 194–195

II. Die innere Begegnung

36. Gebet, *ḏikr* und *samā'* 196

Der Vorrang des Gebetes 196 · Die *ṣalāt*: Sinnerfüllung und inneres Erleben 196–198 · *Munācāt*: Sinn und Herkunft des Begriffs 198–200 · *Al-qiyām bil-lail* 200–201 · *Ḏikr* und *samā'* 201–202

37. Der Koran 202

Die Stellung des Korans im Glaubensleben des Muslim 202–203 · Das *i'cāz* 203 · Das Problem der Geschaffenheit des Korans und die *qā'ilūn bil-lafẓ* 203–206 · Rekonstruktion der Ansicht Muḥāsibī's 206–209 · Der verborgene Schriftsinn und das *ta'wīl* bei Muḥāsibī: *muḥkamāt* und *mutašābihāt* 209–213

38. Diesseitige und jenseitige Schau 213

Die *ru'ya bil-abṣār* 213–215 · Die irdische Schau: a) Die „als-ob"-Floskel 215–216 · b) Schau Gottes und Schau des Paradieses 216–217 · *Ḥulūl* 217 · c) *Mušāhada bil-qalb* 218

III: Die „Freunde Gottes"

39. Liebe (*maḥabba*) 218

Liebe zum Gottesdienst und Liebe zu Gott 218–220 · Gegenseitige Liebe 220–221 · Die göttliche Liebe als Ursache der menschlichen 221–223 · *Šauq* und *wiṣāl* 223–224

40. Das Verhältnis der *auliyā'* zu ihren Mitmenschen 224

Die „Heiligen" als Ideal 224–226 · Das „Erbarmen" mit den „Schwachen" und die Liebesgemeinschaft der Guten 226 · Die Gefahren des *nuṣḥ* und des Erbarmens 227–229

Stellenregister zu den Muḥāsibī-Texten 231

Register der wichtigsten Eigennamen und Fachausdrücke . . 239

VORWORT

Al-Ḥāriṯ b. Asad mit dem Beinamen al-Muḥāsibī, „der Gewissenserforscher", dem sich die vorliegende Arbeit zuwendet, ist einer der bedeutendsten Vertreter frühislamischer Frömmigkeit und Theologie gewesen. Seine Gestalt tritt klarer aus dem Halbdunkel jener ersten Jahrhunderte des Islams hervor als die mancher seiner Zeitgenossen; die Gunst der Überlieferung hat uns eine beträchtliche Anzahl seiner Werke bewahrt, welche es uns gestatten, der in jedem Falle unzureichenden, bisweilen gar irreführenden Hinweise späterer Sammelwerke (Qušairī, Hucwīrī etc.) zu entraten und seine Gedankengänge unmittelbar aus ihrem jeweiligen Zusammenhang heraus zu verstehen. Es ist darum durchaus möglich, ihn, wie es die vorliegende Untersuchung beabsichtigt, in einer zusammenfassenden Darstellung seiner Ideenwelt mit umfangreichen Textübersetzungen selber zu Worte kommen zu lassen und auf die Kombination isolierter Dicta tunlichst zu verzichten.

Besonderes Gewicht soll dabei jedoch auf die theologisch-dogmatischen Ansichten Muḥāsibī's gelegt werden; sie sind in dem, was bisher über ihn geschrieben worden ist, darunter vor allem den beiden recht umfangreichen Werken von M. Smith (*An Early Mystic of Baghdad*; London 1935) und Abd-El-Halim Mahmoud (*Al-Mohâsibî, un mystique musulman religieux et moraliste*; Paris 1940), kaum behandelt (einige Ansätze bei Abd-El-Halim 77 ff.). Zweifellos ist die ungemein subtile Kunst der Seelenentblößung und der Gewissenserforschung, die unserem Autor seinen bekannten Beinamen eingebracht hat, wohl das Eigenste gewesen, was er seiner Zeit und der Nachwelt zu geben hatte; jedoch dürfte er mit seinen theologischen Ideen, vor allem seiner Auseinandersetzung mit der Mu'tazila, zu seinen Lebzeiten wohl ebensoviel Aufsehen erregt haben. Leider sind allerdings nur wenige seiner rein theologischen Traktate auf uns gekommen; aber auch sie erlauben es, im Verein mit manchen verstreuten Stellen in Schriften anderen Inhalts, seine Haltung zu den wichtigsten Problemen des *kalām* bisweilen bis in Einzelheiten hinein zu erschließen. In diesen Fragen bemüht sich die vorliegende Arbeit um Vollständigkeit der Dokumentation; die psychologischen Untersuchungen und autopädagogischen Lehren, welche Muḥāsibī allerorts in großer Fülle vor dem Leser

ausbreitet, sollen demgegenüber in ihren entscheidenden Zügen, nicht immer aber mit allen Einzelheiten ihrer Anwendung, dargestellt werden.

Will diese Untersuchung somit im Thematischen über die beiden zitierten Werke von Smith und Abd-El-Halim hinausgehen und jene auch in den von ihnen behandelten Punkten möglichst von den Texten her ergänzen, so versucht sie in der Methode zwischen beiden einen Mittelweg einzuschlagen. Das nüchterne Buch von Abd-El-Halim nimmt Muḥāsibī ganz für sich, ohne auf Einzelheiten seiner Beziehungen zu oder gar Abhängigkeiten von den geistigen Strömungen seiner Zeit, zumal der Mu'tazila, näher einzugehen. Das von großer Belesenheit zeugende Werk von M. Smith hingegen scheint der Gefahr eines Zuviel an Parallelen nicht ganz zu entgehen: die „Lücken" im „System" Muḥāsibī's werden mit Zitaten viel späterer Kompilatoren wie Sarrāc, Qušairī oder Hucwīrī gestopft. Muḥāsibī wird so zum Zeitgenossen seiner Nachfahren; wirklich originelle Gedanken werden verwischt, unfertige Ansätze vervollständigt.

So werden in dem Abschnitt über die Gottesschau (S. 244 ff.) nacheinander zitiert: Thomas von Aquin, Hucwīrī, Franz von Sales, Poulain (*Les Grâces d'Oraison*), ein mißverstandener Satz der *Adāb an-nufūs* Muḥāsibī's (*yanẓurūna ilā llāh fī mā ya'mulūna* heißt an dieser Stelle „sie blicken auf Gott bei dem, was sie erhoffen" = „achten auf ihn"; Gott schauen (im Diesseits) wäre *šāhada*), Abū Naṣr as-Sarrāc, Isaak von Ninive, Ruysbroek, Wilberforce (*Book of Spiritual Instruction*), Sarī as-Saqaṭī, eine ungenaue Übersetzung von *Ḥilya* X 99,21 ff. (die sich übrigens auf die für Muḥāsibī selbstverständliche Schau Gottes im Jenseits bezieht), Gerlac Petersen, wiederum Hucwiri usw. usw. Wesentliche Fragen, ob in den Texten die diesseitige oder die jenseitige Schau gemeint ist, ob *bil-'iyān* oder *bil-qalb* etc., werden gar nicht berührt. – Vgl. auch die Ausführungen über *īmān*, „Glauben", ib. S. 182 f.

Demgegenüber soll hier, innerhalb einer von den Texten getragenen Gesamtdarstellung, vor allem auf die Quellen, nicht so sehr auf die Parallelen, verwiesen werden. Dies ließ sich nun wiederum für die berührten dogmatischen Fragen mit Hilfe des in der häresiographischen Literatur bewahrten Materials viel leichter verwirklichen als für die Ausdrucksformen der pietistischen Frömmigkeit Muḥāsibī's und seiner noch recht vorsichtig entwickelten mystischen Ideen. Mochte selbst dort manches weiterhin hypothetisch bleiben, so gilt dies hierfür in weit stärkerem Maße: gerade in seinen so unverwechselbaren psychopädagogischen Erörterungen steht er weiterhin für sich, ein grüblerischer Nachfahr des über ein Jahrhundert älteren Ḥasan al-Baṣrī; wir wissen nicht, wer ihm dessen Gedanken überlieferte und wer ihn dazu anregte, sie bis zu dieser Subtilität weiterzudenken. Man wird hier erst mit Gewinn urteilen können, wenn eine genügende Anzahl von Monographien über einzelne Vertreter dieser frühen

Frömmigkeit, des *zuhd* und der aufkeimenden Mystik in Baṣra und Bagdād, einen Überblick über die Gesamtentwicklung gestattet; voreilige Schlüsse würden mehr verwirren als klären.

Die Untersuchung folgt in der Anordnung der Gedanken einem gewissen Schema, das sich aus der bei Muḥāsibī zentralen Idee des Kampfes zwischen der Ichseele (*nafs*) und dem Verstand (*'aql*) und der schrittweise zu verwirklichenden „Erziehung" der *nafs* fast von selbst zu ergeben schien (vgl. das Inhaltsverzeichnis). Es sei jedoch nicht im Sinne eines „Systems" verstanden; Muḥāsibī kennt weder ein expressis verbis ausgesprochenes System noch eine Stufenleiter von nacheinander zu erlebenden „Standpunkten" (*maqāmāt*). Die Ordnung, die seine besten Werke, z. B. die *Ri'āya*, zusammenhält, ist die einer stetigen Vertiefung der Einsicht in die Sündhaftigkeit des eigenen Ich.

Eine Edition der wichtigsten hier in Exzerpten übersetzten Traktate der Handschrift Cārullāh 1101 ist vorbereitet.

* * *

Für das Zustandekommen der vorliegenden Arbeit bin ich meinen beiden verehrten Lehrern, Herrn Prof. Dr. H. Ritter und Herrn Prof. Dr. Dr. O. Spies, zu ergebenem Dank verpflichtet. Herr Professor Ritter hat mich seinerzeit auf die Wichtigkeit der Schriften Muḥāsibī's, zumal der Traktate der Hs. Cārullāh 1101, hingewiesen und später in selbstlosester Weise die große Mühe auf sich genommen, die ganze Arbeit, vor allem in den Übersetzungen, aber auch in der Darstellung und in ihrer gesamten Anlage zu überprüfen; ich verdanke ihm in jeder Beziehung sehr viel. Herr Professor Spies hat diese Untersuchung als Dissertation angenommen und mir dabei stets hilfreich zur Seite gestanden; zudem hat sich nur durch seine großzügige Unterstützung der Druck ermöglichen lassen. Durch seine Vermittlung konnte ich auch einige Verbesserungsvorschläge von Herrn Prof. Dr. F. Meier verwerten, dem ich mich hierfür ebenso wie für die gütige Überlassung der Fotokopien der Cārullāh-Hs. der Muḥāsibī-Traktate und der Bursaer Hs. der *Ri'āya* sehr verpflichtet fühle. Mein ganz besonders aufrichtiger Dank gilt dann Herrn Prof. Dr. R. Sellheim, der mit seinem Wissen und seinem Zuspruch mir manches erleichtert und an dem Gelingen der Arbeit jederzeit großen Anteil genommen hat.

Frankfurt am Main, im April 1961 *J. v. E.*

BIBLIOGRAPHIE

Abd-El-Halim Mahmoud: *Al-Mohâsibî, un mystique musulman religieux et moraliste.* Paris 1940.

Abū l-Farac al-Iṣfahānī: *K. al-Aġānī* 1 — 21. Bulāq 1285.

Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī: *Al-Baṣā'ir waḏ-ḏaxā'ir*; ed. Aḥmad Amīn und as-Saiyid Aḥmad Ṣaqr. Kairo 1373/1953.

'Afīfī, Abū l-'Alā': *Al-Malāmatīya waṣ-Ṣūfīya wa-ahl al-futūwa*; in: Bull.Fac. of Arts Alexandria 1/1943, arab. Teil 10 ff.

Ahrens, Karl: *Christliches im Qoran. Eine Nachlese III*; in: ZDMG 84, 148 ff.

Ahrens, W.: *Muhammed als Religionsstifter*; in: AKM 19,4. Leipzig 1935.

Amedroz, H. F.: *Notes on some Sufi Lives*; in: JRAS 1912, 551 ff.

Andrae, T.: *Die person Muhammad's in lehre und glauben seiner gemeinde.* Stockholm 1918.

Der Ursprung des Islams und das Christentum. Stockholm/Uppsala 1926.

Arberry, A. J.: *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts* 1 ff. Dublin 1955 ff.

Sufism. London 1950.

Aristoteles: *Opera omnia*, rec. I. Bekker. Berlin 1831 ff.

Asín Palacios, M.: *Logia et Agrapha Domini Jesu*; in: Patrologia Orientalis (ed. F. Nau) 13/335 ff. und 19/531 ff.

Influencias evangélicas en la literatura religiosa del Islam; in: A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne; Cambridge 1922. S. 8 ff.

Aš'arī, 'Alī b.Isma'īl: *al-Ibāna 'an uṣul ad-diyāna*; Haiderabad 1321. Übs. v. W. C. Klein; New Haven 1940 (American Oriental Series 19).

al-Luma', ed. et trad. R. J. McCarthy = *The Theology of al-Ash'ari*; Beyrouth 1953.

Risālat Istiḥsān al-xauḍ fī 'ilm al-kalām, ib.

Maqālāt al-Islāmīyīn; ed. H. Ritter. Istanbul 1929 — 33 (Bibl. Isl. 1 a — c).

Ateş, A.: *Kastamonu Genel Kitaplığında bulunan bazı mühim arapça ve farsça yazmalar*; in: Oriens 5, 28 ff.

'Aṭṭār, Farīduddīn: *Taḏkiratu l-Auliyā'*; ed. R. A. Nicholson. London/Leiden 1905 — 07.

Attema, D. S.: *De mohammedaansche opvattingen omtrent het tijdstip van den Jongsten Dag en zijn voorteekenen.* Amsterdam 1942.

Augustinus, Aurelius: *De utilitate credendi.*

De praedestinatione. In: Opera omnia, ed. Migne, Patrologia Latina 32 — 47; Paris 1845 — 49.

Averroes s. Ibn Rušd.

Bacher, W.: *Die Aggada der palästinensischen Amoräer.* Straßburg 1892 — 98.

Baġdādī, 'Abdalqāhir b. Ṭāhir: *al-Farq baina l-firaq*; Kairo 1328. Übs. unter dem Titel: *Moslem Schisms and Sects* von K. Chambers Seelye (= Part I; New York 1920) und A. S. Halkin (= Part II; Tel Aviv 1935).

Baḥyā b.Pāqūdā: *al-Hidāya ilā farā'iḍ al-qulūb*; ed. A. S. Yahuda. Leiden 1912.
Baiḍāwī, 'Abdallāh b.'Umar: *Commentarius in Coranum*; ed. L. Fleischer. Leipzig 1846 — 48.
Bāqillānī, Muḥ. b.aṭ-Ṭaiyib: *al-Inṣāf*; ed. Muḥ. Zāhid al-Kauṯarī. Kairo 1950.
Barth-Goedeckemeyer: *Die Stoa*. Stuttgart 1946.
Bauer, H.: *Islamische Ethik* und *Die Dogmatik al-Ghazâlî's*; s. unter Ġazzālī.
Bauer, W.: *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT und der übrigen urchristlichen Literatur*. Berlin 1958; 5. Aufl.
Becker, C. H.: *Islamstudien* 1 — 2. Leipzig 1924.
Sti. Benedicti Regula Monachorum; ed. Butler. Freiburg 1927.
Berēšit Rabbā, Midrāš; ed. J. Theodor. Berlin 1912 — 29.
BKV = Bibliothek der Kirchenväter; Kempten/München. 1911 ff.
Blachère, R.: *L'Allocution de Mahomet lors du Pèlerinage d'Adieu*; in: Mélanges L. Massignon I 223 ff. Damaskus 1956.
Note sur le substantif nafs, „souffle vital", „âme", dans le Coran; in: Semitica 1/1948, 69 ff.
Bonaventura: *Breviloquium*. Quaracchi 1938.
Boneschi, P.: *Kasaba et iktasaba, leur acception figurée dans le Coran*; in: RSO 30, 17 ff.
Bouman, J.: *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bāqillānī*. Amsterdam 1959.
Bousquet, G.—H.: s. unter Ġazzālī.
Brockelmann, C.: GAL = *Geschichte der arabischen Litteratur*. Leiden 1937—42.
Semitische Reimwortbildungen; in: ZS 5, 6 ff.
Buhl, F.: *Das Leben Muhammeds*. Deutsch von H. H. Schaeder. Leipzig 1930.
Buxārī: *Ṣaḥīḥ*; ed. L. Krehl, 1 — 4. Leiden 1862 — 1908.
Caetani, L.: *Chronographia Islamica*. Rom 1912.
Cāḥiẓ, 'Amr b.Baḥr: *al-Bayān wat-tabyīn*. Kairo 1332.
al-Buxalā'. Übs. v. Ch. Pellat: *Le livre des avares*. Paris 1951.
ad-Dalā'il wal-i'tibār; ed. Muḥ. Rāġib aṭ-Ṭabbāx. Aleppo 1346/1928.
Cahšiyārī, Muḥ. b.'Abdūs: *al-Wuzarā'*; ed. Muṣṭafā as-Saqqā', Ibrāhīm al-Abyārī u. 'Abdalḥafīẓ Šalabī. Kairo 1357/1938.
Calāluddīn ar-Rūmī: *Maṯnavī*; ed. et transl. by R. A. Nicholson. London 1925 — 40 (Gibb Mem. Series, NS 4).
Calverley: *Worship in Islam*; s. unter Ġazzālī.
Cāmī, Nūraddīn: *Nafaḥāt al-uns*; türk. Übs. des Lāmi'ī. Istanbul 1289.
Caskel, W.: *Das Schicksal in der altarabischen Poesie*. Leipzig 1926 (Morgenländische Texte und Forschungen 1,5).
Cassianus: *Historia monachorum*; ed. Migne in: PL 39 — 40.
Cicero: *De natura deorum*; ed. St. Peace 1 — 2. Cambridge/Mass. 1955 — 58.
Cumont, F.: *Etudes syriennes*. Paris 1917.
Curcānī, 'Abdalqāhir: *Asrār al-balāġa*. Übs. v. H. Ritter: *Die Geheimnisse der Wortkunst*. Wiesbaden 1959 (Bibl. Isl. 19).
Cuwainī, 'Abdalmalik b.'Abdallāh: *al-Iršād*; ed. J. D. Luciani. Paris 1938.
Dādišō' Qaṭrāyā: *Treatise on Solitude and Prayer*; ed. A. Mingana, in: Woodbroke Studies VII 70 ff.
Ḏahabī, Šamsaddīn: *Mīzān al-i'tidāl* 1 — 3. Kairo 1325.
Dārimī, 'Uṯmān b.Sa'īd: *ar-Radd 'alā l-Cahmīya*; ed. G. Vitestam. Lund/Leiden 1960.

Davis, G. W.: *Sufism. From its origins to Al-Ghazzali*; in: Muslim World 38, 241 ff.
Dermenghem, E.: *Abou Bakr Chiblî, Poète mystique bagdadien*; in: Annales de l'Inst. d. Et. Orient. d'Alger 8, 235 ff.
Dietrich, A.: *Das politische Testament des zweiten 'Abbāsidenkalifen al-Manṣūr*; in: Der Islam 30, 133 ff.
Dobschütz, E.: *Vom vierfachen Schriftsinn*; in: Harnack-Ehrung, Leipzig 1921, 1 ff.
Dunlop: *The Translations of al-Biṭrīq and Yaḥyā (Yuḥannā) b.al-Biṭrīq;* in: JRAS 1959, 140 ff.
Ebermann, W.: *Bericht über die arabischen Studien in Rußland während der Jahre 1914 — 1920*; in: Islamica 3, 229 ff.
EI: *Enzyklopädie des Islam*; Leiden/Leipzig 1913 — 1938.
EI²: *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden/Paris 1953 ff.
Eznik von Kolb: *Wider die Irrlehren*; in: BKV 57, Ausgewählte Schriften armenischer Kirchenväter.
Fihrist: s. unter Ibn an-Nadīm.
Fränkel, S.: *Miszellen zum Koran*; in: ZDMG 56, 71 ff.
Freytag, W.: *Arabum Proverbia* 1 — 3. Bonn 1838 — 43.
Friedländer, I.: *The heterodoxies of the Shiites according to Ibn Hazm*; in: JAOS 28, 1 ff. u. 29, 1 ff.
Gardet, L.: *Les noms et les statuts. Le problème de la foi et des oeuvres en Islam*; in: Studia Islamica 5, 61 ff.
Gardet-Anawati: *Introduction à la théologie musulmane*. Paris 1948.
Ġazzālī, Muḥ. b.Muḥ.: *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* 1–4. Kairo 1312.
dazu: *Ih'ya 'ouloûm ed-dîn ou Vivification des Sciences de la Foi*; *Analyse et Index* par G. H. Bousquet. Paris 1955.
Bauer, H.: *Die Dogmatik al-Ghazâlî's nach dem zweiten Buche seines Hauptwerkes*. Halle 1912.
Worship in Islam. Being a translation, with commentary and introduction of al-Ghazzálí's Book of the Iḥyá' on the Worship, by E. E. Calverley. 2. Auflage, London 1957.
Über Intention, reine Absicht und Wahrhaftigkeit, das 37. Buch des Iḥyā', übs. v. H. Bauer (= *Islamische Ethik I*). Halle 1916.
Das Buch vom Gottvertrauen, das 35. Buch des Iḥyā', übs. v. H. Wehr (= *Islamische Ethik IV*). Halle 1940.
Emotional Religion in Islām as affected by Music and Singing. Transl. of a book of the Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn by D. B. Macdonald (= *K.as-Samā'*); in: JRAS 1901, 195 ff. u. 705 ff.; 1902, 1 ff.
Kīmiyā as-sa'āda = *Das Elixier der Glückseligkeit*, übs. v. H. Ritter. 2. Aufl., Düsseldorf 1959.
al-Munqiḏ min aḍ-ḍalāl; ed. 'Abdalḥalīm Maḥmūd. Kairo 1952.
Faiṣal at-tafriqa baina l-islām waz-zandaqa; übs. von H. J. Runge: *Über Ġazâlî's Faiṣal . . . Untersuchung über die Unterscheidung von Islam und Ketzerei*. Kiel 1938.
Tahāfut al-falāsifa; ed. M. Bouyges. Beyrouth 1927 (Bibl. Arab. Schol. 2).
ar-Risāla al-ladunnīya, übs. von M. Smith; in: JRAS 1938, 177 ff. u. 353 ff.
Geyer, R.: *Beiträge zur Kenntnis altarabischer Dichter*; in: WZKM 18, 1 ff.

Gibb, H. A. R.: *The Argument for Design. A Mu'tazilite Treatise attributed to al-Jāḥiẓ*; in: Goldziher Memorial Vol. I, 150 ff.
Goichon, A.-M.: s. unter Ibn Sīnā.
Goldziher, I.: *Muhammedanische Studien* 1 — 2. Halle 1889 — 90.
Abhandlungen zur arabischen Philologie 1 — 2. Leiden 1896 — 99.
Kitâb ma'ânî al-nafs. Buch vom Wesen der Seele. Berlin 1907.
Gazālī's Streitschrift gegen die Bāṭinīya-Sekte. Leiden 1916 (Nachdruck Leiden 1956).
Vorlesungen über den Islam. Heidelberg 1910/1925.
Die Ẓāhiriten. Leipzig 1884.
Die Richtungen der islamischen Koranauslegung. Leiden 1920.
Die Gottesliebe in der islamischen Theologie; in: Der Islam 9, 144 ff.
Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ; in: ZA 22, 317 ff.
Über mohammedanische Polemik gegen Ahl al-Kitāb; in: ZDMG 32, 341 ff.
Die dogmatische Partei der Sālimīya; in: ZDMG 61, 73 ff.
Ignace Goldziher Memorial Volume 1 — 2. Budapest 1948, Jerusalem 1958.
von Grunebaum, G. E.: *Medieval Islam*. 2. Aufl., Chicago 1954.
Grünbaum, M.: *Die beiden Welten bei den arabisch-persischen und bei den jüdischen Autoren*; in: ZDMG 42, 258 ff.
Guidi, M.: *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*. Rom 1927.
Guillaume, A.: *Some Remarks on Free Will and Predestination in Islam, together with a translation of the Kitābu-l-Qadar from the Sahih of al-Bukhari*; in: JRAS 1924, 43 ff.
Halkin, A. S.: *The Ḥashwiyya*; in: JAOS 54, 1 ff.
s. auch unter Baġdādī.
Ḥallāc, al-Ḥusain b.Mansūr: *aṭ-Ṭawāsīn*; ed. L. Massignon. Paris 1913.
Hallauer, J.: *Die Vita des Ibrahim b.Edhem in der Tedhkiret el-Ewlija des Ferid ed-Din Attar. Eine islamische Heiligenlegende*. Leipzig 1925 (Türkische Bibliothek 24).
Handwörterbuch des Islams. Hrg. v. A. J. Wensinck u. J. H. Kramers. Leiden 1941.
Hartmann, R.: *Al-Kuschairi's Darstellung des Sufitums*. Berlin 1914 (Türkische Bibliothek 18).
Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums; in: Der Islam 6, 31 ff.
As-Sulamī's Risālat al-Malāmatīya; in: Der Islam 8, 157 ff.
Hausherr, I.: *Les grands courants de la spiritualité orientale*; in: Orientalia Chr. Per. 1, 114 ff.
Le „De Oratione" d'Evagre le Pontique; in: Orientalia Chr. Per. 5, 7 ff.
Heer, Nicolas: *Some biographical and bibliographical notes on al-Ḥakīm al-Tirmidhī*; in: The World of Islam. Studies in honour of Philip K. Hitti, London 1960, S. 121 ff.
Heffening, W.: *Die griechische Ephraem-Paraenesis gegen das Lachen in arabischer Übersetzung*; in: Oriens Christianus 32/1936, 54 ff.
Hell, J.: *Von Mohammed bis Ghazali*. Jena 1915.
Heussi, K.: *Der Ursprung des Mönchtums*. Tübingen 1936.
Hierotheos: *The Book of the Holy Hierotheos*; ed. and transl. by F. S. March. London 1927.

Horten, M.: *Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam*. Bonn 1910.
Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam. Bonn 1912.
Hucwīrī, 'Alī b.'Uṯmān: *Kašf al-Maḥcūb*, übs. v. R. A. Nicholson. Leiden/London 1911 (Gibb Mem. Series 17).
Huitema, T.: *De Voorspraak (Shafā'a) in den Islam*. Leiden 1936.
HW: s. unter *Handwörterbuch*.
Ibn 'Abbād ar-Rondī: *ar-Rāsā'il aṣ-ṣuġrā = Lettres de direction spirituelle*; ed. P. Nwyia. Beyrouth 1958.
Ibn Abī d-Dunyā: *al-'Aql wa-faḍluh*; ed. Muḥ. Zāhid al-Kauṯarī. Kairo 1365/1946.
at-Tawakkul; in: Macmū'at Rasā'il. Kairo 1935.
Ibn al-Aṯīr, 'Izzaddīn 'Alī b.Muḥ.: *al-Kāmil fī t-ta'rīx* = Chronicon quod perfectissimum inscribitur; ed. C. J. Tornberg, 1 — 14. Leiden 1851 — 76.
Usd al-ġāba 1 — 5. Kairo 1284 — 86.
Ibn Baṭṭa al-'Ukbarī: *aš-Šarḥ wal-Ibāna 'alā uṣūl as-sunna wad-diyāna*; ed. et trad. H. Laoust: *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*. Damaskus 1958.
Ibn al-Cauzī, 'Abdarraḥmān b.'Alī: *Ṣifat aṣ-ṣafwa* 1 — 4. Haiderabad 1355 — 56.
Talbīs Iblīs; edd. Muḥ. Amīn al-Xāncī u. Muḥ. Munīr ad-Dimašqī. Kairo 1340.
Manāqib 'Umar b.'Abdal'azīz; ed. C. H. Becker. Leipzig 1899.
Ibn al-Farrā', Abū l-Ḥusain: *Ṭabaqāt al-Ḥanābila* 1 — 2; ed. Muḥ. Ḥāmid al-Fīqī. Kairo 1371/1952.
Ibn Ḥacar al-'Asqalānī: *Tahḏīb at-tahḏīb*. Haiderabad 1325 — 27.
Ibn Ḥanbal, Aḥmad: *Musnad* 1 — 5. Kairo 1313.
al-Wara'; ed. Muḥyīddīn al-Kardarī. o. O. 1340.
Ibn Ḥazm, 'Alī b.Aḥmad: *al-Fiṣal* 1 — 4. Kairo 1317 — 20.
Ibn Hišām, 'Abdalmalik: *as-Sīra an-nabawīya*; ed. F. Wüstenfeld: *Das Leben des Muhammed* 1 — 2. Göttingen 1858 — 60.
Ibn Māca: *Sunan* 1 — 2. Kairo 1372/1952 — 1373/1953.
Ibn al-Murtaḍā al-Yamānī, Muḥ. b. Ibrāhīm: *Īṯār al-ḥaqq 'alā l-xalq*. Kairo 1318.
Ibn al-Murtaḍā, Aḥmad b.Yaḥyā: *al-Munya wal-amal* = G. W. Arnold: *Al-Mu'tazilah being an Extract from the Kitābu 'l-milal wan-niḥal*. Leipzig 1902.
Ibn al-Mu'tazz, 'Abdallāh: *al-Badī'*; ed. I. Krachkovsky. London 1935 (Gibb Mem. Series NS 10).
Ṭabaqāt aš-šu'arā'; ed. 'Abdassattār Aḥmad Farrāc. Kairo 1375/1956.
Ibn an-Nadīm: *al-Fihrist*; ed. G. Flügel 1 — 2. Leipzig 1871 — 72.
Ibn Qutaiba, 'Abdallāh b.Muslim: *Ta'wīl muxtalif al-ḥadīṯ*. Kairo 1326.
'Uyūn al-Axbār; ed. C. Brockelmann. Berlin 1900 — 1908 (in: Ergänzungshefte zur ZA).
al-Ixtilāf fī l-lafẓ war-radd 'alā l-Cahmīya wal-Mušabbiha; ed. Muḥ. Zāhid al-Kauṯarī. Kairo 1349.
Ibn Rušd: = M. Alonso, *Teología de Averroes* (Übers. des *Faṣl al-Maqāl, Kašf al-Manāhic* und *Ḍamīma*). Madrid/Granada 1947.
Ibn Sa'd, Muḥammad: *K. aṭ-Ṭabaqāt al-kabīr*; ed. E. Sachau. Leiden 1904 ff.
Ibn Sa'īd al-Andalusī: *Ṭabaqāt al-umam*; ed. L. Cheikho. Beirut 1912.

Ibn Sīnā: *al-Išārāt wat-tanbīhāt*; übs. v. A.-M. Goichon: *Le livre des Directives et Remarques*. Paris/Beyrouth 1951.
Ibn Taġrībirdī: *an-Nucūm az-zāhira* 1–4. Kairo 1348/1929–1352/1933.
Ibn Taimīya, Taqīyaddīn: *Minhāc as-sunna an-nabawīya fī naqd kalām aš-Šī'a wal-Qadarīya* 1 — 4. Bulāq 1322.
ar-Risāla at-Tadmurīya. O. O. u. J. (Maṭba'at as-sunna al-Muḥammadīya). Darin (S. 83 ff.):
al-Fatwā al-Ḥamawīya al-kubrā.
Ibn Xair, Abū Bakr al-Išbīlī: *Fihrist mā rawāhu 'an šuyūxih*; edd. F. Codera et J. Ribera. Madrid 1894 — 95 (Bibl. Arábico-Hispana IX — X).
Ibn Xaldūn; *Šifā' as-sā'il li-tahḏīb al-masā'il*; ed. Muḥ. b. Tāvīt aṭ-Ṭancī. Istanbul 1957 — 58 (Ankara Üniv. Ilah. Fak. Yayınları 22).
Īcī, 'Abdarraḥmān b. Aḥmad: *al-Mawāqif fī 'ilm al-kalām*; mit Kommentar des Saiyid al-Curcānī. 1 — 8. Kairo 1325.
Isaak von Ninive: *De perfectione religiosa*; ed. P. Bedyan. Leipzig 1909.
Mystic Treatises by Isaac of Niniveh, transl. by A. J. Wensinck. Amsterdam 1923 (Kon. Ak. d. Wetensch., Afd. Letterkunde, N. R., Deel 23, no. 1).[1]
Sbath, Paul: *Traités religieux, philosophiques et moraux, extraits des oeuvres d'Isaac de Ninive (VIIe siècle) par Ibn aṣ-Ṣalt (IXe siècle)*. Kairo 1936.
Jabre, F.: *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques*. Paris 1958 (Etudes Musulmanes 6).
L'Extase de Plotin et le Fanā' de Ghazali; in: Studia Isl. 6, 101 ff.
Jacob, G.: *Altarabisches Beduinenleben*. Berlin 1897.
Johannes Damascenus: *De fide orthodoxa*; übs. v. D. Stiefenhofer in: BKV 44.
Jonas, H.: *Gnosis und spätantiker Geist* 1 — 2. Göttingen 1934 u. 1954.
Justinus Martyr: *Dialog mit dem Juden Tryphon*; übs. v. Ph. Häuser in: BKV 33.
Kalabādī, Muḥ. b.Isḥāq: *at-Ta'arruf li-maḏhab ahl at-taṣauwuf*; ed. A. J. Arberry. Kairo 1934.
Übs. von A. J. Arberry = *The Doctrine of the Ṣūfīs*. Cambridge 1935.
Kalīla wa-Dimna; ed. L. Cheikho. Beyrouth 1905.
Kanz al-'ummāl: s. unter Muttaqī.
Kindermann, H.: *Über das „Etymologisieren" und das Denken in Bildern im Arabischen*; in: Welt des Orients 2, 528 ff.
Kindī, Ya'qūb b. Isḥāq: *Rasā'il al-Kindī al-falsafīya*; ed. Muḥ. al-Hādī Abū Rīda 1 — 2. Kairo 1950—1953.
Koran mit Flügel'scher Zählung.
Kraemer, J.: *Arabische Homerverse*; in: ZDMG 106, 259 ff.
Kraus, P.: *Zu Ibn al-Muqaffa'*; in: RSO 14, 1 ff.
von Kremer, A.: *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*. Leipzig 1868.
Laoust, H.: *Le Hanbalisme sous le Califat de Baghdad*; in: REI 1959, 67 ff.
s. auch unter Ibn Baṭṭa.
Le Strange, G.: *Baghdad during the Abbāsid Caliphate from contemporary arabic and persian sources*. Oxford 1900.

[1] Im Zitat meint die erste Zahl die Seitenzahl des Textes, die zweite die der Übersetzung.

Lecomte, G.: *Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'oeuvre d'Ibn Qutayba*; in: Arabica 5, 34 ff.
Muḥammad b. al-Ǧahm al-Barmakī, gouverneur philosophe, jugé par Ibn Qutayba; in: Arabica 5, 263 ff.
L'Introduction du Kitāb adab al-kātib d'Ibn Qutayba; in: Mélanges L. Massignon III, 45 ff.
Legacy of Islam; ed. T. Arnold and A. Guillaume. Oxford 1931.
Lisān al-'Arab. 1 — 20. Bulaq 1308.
Lottin, O.: *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles* 1 — 5. Louvain 1942 — 1954.
Macdonald, D. B.: *Wahm in Arabic and its Cognates*; in: JRAS 1922, 505 ff.
s. auch unter Ġazzālī, *Iḥyā'*.
Mach, R.: *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*. Leiden 1957.
Makkabäerbuch, Viertes; in: Kautzsch, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes* II 149 ff. Tübingen 1900.
Makkī, Abū Tālib: *Qūt al-qulūb*. Kairo 1310.
Malaṭī, Muḥ. b. Aḥmad: *at-Tanbīh war-radd 'alā ahl al-ahwā' wal-bida'*; ed. S. Dedering. Istanbul 1936 (Bibl. Isl. 9).
Maq.: s. unter Aš'arī, *Maqālāt al-Islāmiyīn*.
Maréchal, J.: *Etudes sur la psychologie des mystiques* 1 — 2. Brügge 1924 u. 1933.
Margoliouth, D. S.: *Notice on the writings of Ḥārith b. Asad al-Muḥāsibī, the first Ṣūfī Author*; in: Transact. of the III. Intern. Congr. for the History of Religion; Oxford 1908, I 292 ff.
Massignon, L.: *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris 1928 (2. Aufl. Paris 1954).
Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique Hallagienne; in: Mélanges Maréchal 2, 263 ff. Brüssel 1950.
La passion d'al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj 1 — 2. Paris 1922.
Recueil de textes inédits concernants l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris 1929.
Mélanges L. Massignon 1 — 3. Damaskus 1956 — 57.
s. auch unter Ḥallāc.
Meier, F.: *Zwei islamische Lehrerzählungen bei Tolstoj?*; in: Asiatische Studien 11/1957 — 58, 143 ff.
s. auch unter Nacmaddīn al-Kubrā.
von Meyenfeldt, F. H.: *Het hart (leb, lebab) in het Oude Testament*. Leiden 1959.
Misch, G.: *Geschichte der Autobiographie* 1 — 3. 3. Aufl. 1949 ff.
Moreno, M. M.: *Mistica musulmana e mistica indiana*; in: Annali Lateranensi 10/1946, 103 ff.
Mubarrad, Muḥ. b.Yazīd: *al-Kāmil*; ed. W. Wright, 1 — 2. Leipzig 1864 — 92.
Muḥāsibī, al-Ḥāriṭ b. Asad: *ar-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*; ed. M. Smith. London 1940 (Gibb Mem. Series, NS 15).
Bad' man anāba ilā llāh; ed. H. Ritter: *Die Schrift des Ḥ. b. A. al-Muḥāsibī über den Anfang der Umkehr zu Gott*. Glückstadt 1935.
aṣ-Ṣabr war-riḍā (Fragment); ed. O. Spies in: Islca 6, 283 ff.
at-Tawahhum; ed. A. J. Arberry. Kairo 1937.
al-Xalwa wat-tanaqqul fī l-'ibāda wa-daracāt al-'ābidīn; ed. 'Abduh Xalīfa in: Mašriq 48, 182 ff. u. 49, 43 ff. u. 451 ff.

Hss. Cārullāh 1101, Berlin or. oct. 1435 etc., s. S. XXI f.
Munāwī, 'Abdarra'ūf: *al-Kawākib ad-durrīya*. Kairo 1357.
Murtaḍā, 'Alī b. al-Ḥusain aš-Šarīf: *Amālī. Ġurar al-fawā'id wa-durar al-qalā'id* 1 — 2; ed. Abū l-Faḍl Ibrāhīm. Kairo 1373/1954.
Muttaqī, 'Alā'addīn 'Alī b.Ḥusāmaddīn: *Kanz al-'ummāl fī sunan al-aqwāl wal-af'āl* 1 — 8. Haiderabad 1312/13.
Nacmaddīn al-Kubrā: *Die Fawā'iḥ al-ǧamāl wa-fawātiḥ al-ǧalāl des* —; ed. F. Meier. Wiesbaden 1957.
Nader, A. N.: *Le système philosophique des Mu'tazila*. Beyrouth 1956.
Nallino, C. A.: *Raccolta di Scritti editi ed inediti* 1 — 6. Rom 1939 — 48.
Nicholson, R. A.: *A Historical Enquiry concerning the Origin and Development of Sufism*; in: JRAS 1906, 303 ff.
An Early Arabic Version of the Mi'rāj of Abū Yazīd al-Bisṭāmī; in: Islca 2, 402 ff.
Norden, E.: *Agnostos Theos*. Darmstadt 1956.
Nöldeke-Schwally: *Geschichte des Qorans* 1 — 3. Leipzig 1909/1919/1938.
Nyberg, H. S.: *'Amr b.'Ubaid et Ibn al-Rawendī, deux réprouvés*; in: Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. Actes du Symposium International . . . Bordeaux, org. par R. Brunschvig et G. E. von Grunebaum. Paris 1957.
Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus; in: OLZ 1929, 425 ff.
Questions de Cosmogonie et de Cosmologie Mazdéennes; in: JA 1929, 193 ff. u. 1931, 1 ff.
Obermann, J.: *Der religiöse und philosophische Subjektivismus Ġazzālī's*. Leipzig 1921.
Political Theology in Early Islam; in: JAOS 1935, 138 ff.
Paret, R.: *Der Standpunkt Al-Bāqillānī's in der Lehre vom Koran*; in: Studi Orientalistici in honore di Giorgio Levi della Vida, Rom 1956, II 294 ff.
Pascal, B.: *Pensées*; ed. Brunschwigg. Paris 1957.
Patton, W.: *Aḥmad b. Ḥanbal and the Miḥna*. Leiden 1897.
Pedersen, J.: *The Islamic Preacher. Wā'iẓ, mudhakkir, qāṣṣ*; in: Goldziher Mem. Vol. I 226 ff.
Pellat, Ch.: *Le milieu baṣrien et la formation de Ǧāḥiẓ*. Paris 1953.
Ǧāḥiẓiana III. Essai d'inventaire de l'oeuvre ǧāḥizienne; in: Arabica 3,147 ff.
Philo Alexandrinus: *De vita contemplativa*; in: Opera omnia; ed. Cohn-Wendland-Reiter, Berlin 1896 ff., VI 46 ff.
Pines, S.: *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*. Berlin 1936.
Pohlenz, M.: *Die Stoa*. Göttingen 1948.
Pretzl, O.: *Die frühislamische Atomenlehre*; in: Der Islam 19,117 ff.
Prüfer, C. und M. Meyerhof: *Die Augenheilkunde des Yuḥannā b. Māsawaih*; in: Der Islam 6, 217 ff.
Qāsim b.Ibrāhīm: *La confutazione contro i Cristiani*; ed. I. di Matteo; in: RSO 9, 302 ff.
s. auch: M. Guidi, *La lotta tra l'Islam* . . .
Qušairī, 'Abdalkarīm: *ar-Risāla fī 'ilm at-taṣauwuf*. Kairo 1330.
Rahn, H.: *Die Frömmigkeit der Kyniker*; in: Paideuma 7, 280 ff. (= Festgabe für Herman Lommel).
Rāzī, Faxraddīn: *Muḥaṣṣal afkār al-mutaqaddimīn wal-muta'axxirīn*. Kairo 1323.

Rescher, O.: *Orientalistische Miszellen II*. Istanbul 1926.
Ringgren, H.: *The Conception of Faith in the Koran*; in: Oriens 4,1 ff.
The Concept of Ṣabr in pre-Islamic poetry and in the Qur'an; in: Isl. Cult. 26, 75 ff.
Studies in Arabian Fatalism. Uppsala/Wiesbaden 1953.
Die Gottesfurcht im Koran; in: Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum 118 ff. Uppsala 1954 (auch in: Orientalia Suecana 3,118 ff.).
Ritter, H.: *Das Meer der Seele*. Leiden 1955.
Die Aussprüche des Bāyazīd Bisṭāmī. Eine vorläufige Skizze; in: Westöstl. Abhandl. R. Tschudi überreicht . . ., 231 ff. Wiesbaden 1954.
Studien zur islamischen Frömmigkeit 1: Ḥasan al-Baṣrī; in: Der Islam 21,1ff.
L'Orthodoxie a-t-elle une part dans la décadence?; in: Classicisme et déclin culturel . . . (vgl. unter Nyberg) 167 ff.
s. auch unter Curcānī.
Rosenthal, F.: *Die arabische Autobiographie*; in: Studia Arabica 1, 1 ff. (Analecta Orientalia 14).
On the Knowledge of Plato's Philosophy in the Islamic World; in: Isl. Culture 14, 387 ff.
Sabbagh, T.: *La métaphore dans le Coran*. Paris 1943.
Sam'ānī, 'Abdalkarīm b. Abī Bakr: *al-Ansāb*. London 1912 (Gibb Mem. Series 20).
Samau'al b.'Adiyā': *Der Dīwān des* — übs. v. J. W. Hirschberg. Krakau 1931.
Sarrāc, 'Abdallāh b.'Alī: *al-Luma' fī t-taṣauwuf*; ed. R. A. Nicholson. Leiden/London 1914 (Gibb Mem. Series 22).
Pages from the K.al-Luma' of . . . being the lacuna in the edition of R. A. Nicholson . . . by A. J. Arberry. London 1947.
Schacht, J.: *Der Islam mit Ausschluß des Qor'āns*. Tübingen 1931 (Religionsgeschichtliches Lesebuch; ed. A. Bertholet).
Schoonover, K.: *Al-Muḥāsibī and his Book al-Ri'āya*; in: Muslim World 39, 26 ff.
Schreiner, M. *Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam*; in: ZDMG 52, 463 ff.
Zur Geschichte des Aš'aritenthums; in: Actes VIII. Congrès Internat. des Orientalistes à Stockholm I 79 ff.; Leiden 1891.
Seelye, K. Chambers: s. unter Baġdādī.
Siggel, A.: *Arabisch-Deutsches Wörterbuch der Stoffe*. Berlin 1950.
Smith, M.: *An Early Mystic of Baghdad*. London 1935.
Rābi'a the Mystic and her Fellow-Saints in Islam. Cambridge 1928.
Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East. London 1931.
A Forerunner of Ġazzālī; in: JRAS 1936, 65 ff.
Spies, O.: s. unter Muḥāsibī, *aṣ-Ṣabr war-riḍā*.
Sprenger, A.: *Notice on the Dawā' dā' al-qulūb of Mohasaby*; in: JRAS Bengal 1856, 135 ff.
Strothmann, R.: *Islamische Konfessionskunde und das Sektenbuch des Aš'arī*; in: Der Islam 19, 193 ff.
On the history of Islamic heresiography; in: Islamic Culture 12/1938, 5 ff.
Subhan, Abdus: *Mu'tazilite View on Beatific Vision*; in: Isl. Cult. 15,422 ff.
Subkī, Tācaddīn 'Abdalwahhāb b.'Alī: *Ṭabaqāt aš-Šāfi'īya* 1 — 6. Kairo 1324.

Sulamī, Muḥ. b. al-Ḥusain: *Ṭabaqāt aṣ-Ṣūfīya*; ed. Nūraddīn Šuraiba. Kairo 1372/1953.
Suyūṭī, 'Abdarraḥmān b. Abī Bakr: *Tanwīr al-ḥawālik*. Kairo 1343.
Sweetman, J. Windrow: *Islam and Christian Theology* 1 ff. London 1945 ff.
Šahrastānī, Muḥ. b. 'Abdalkarīm: *al-Milal wan-niḥal* 1 — 2; ed. Muḥ. b. Fatḥallāh Badrān. Kairo 1370/1951 — 1375/1955.
Nihāyat al-aqdām; ed. A. Guillaume. Oxford 1934. (Zur Lesung *aqdām* statt *iqdām* vgl. P. Kraus in: ZDMG 89,135).
Ṭabarī, Muḥ. b.Carīr: *Annales*; ed. M. J. de Goeje. Leiden 1879 — 1901.
Ṭaifūr, Aḥmad b.Abī Ṭāhir: *Kitāb Baġdād*; ed. H. Keller. Leipzig 1908.
Talaat, S.: *Die Seelenlehre des Korans mit besonderer Berücksichtigung der Terminologie*. Halle 1929.
Tamīmī, 'Abdarraḥmān b.Abī Ḥātim: *al-Carḥ wat-ta'dīl* 1 — 4. Haiderabad 1371/1952 — 1372/1953.
Taqīzāde, Ḥasan: *Mānī ve dīn-i ū*. Teheran 1335.
Tatian: *Adversus Graecos*; übs. in: BKV 12 (Frühchristliche Apologeten 1).
Thomson, W.: *The Ascetical-mystical Movement and Islam*; in: Muslim World 39, 281 ff.
Timotheos: *Apology for Christianity*; ed. A. Mingana in: Woodbroke Studies II 1 ff.
Torrey, Ch.: *The Commercial-Theological Terms in the Koran*; Straßburg 1892.
Tritton, A. S.: *Muslim Theology*. London 1947 (J. G. Forlong Fund 23).
Ṭūsī, Naṣīraddīn: *Talxīṣ al-Muḥaṣṣal*; zusammen mit: Rāzī, *Muḥaṣṣal* (vgl. ib.). Kairo 1323.
Vitestam, G.: s. unter Dārimī.
Völker, W.: *Fortschritt und Vollendung bei Philo v. Alexandrien*. Leipzig 1938.
Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Tübingen 1931.
Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden 1955.
Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita. Wiesbaden 1958.
Vööbus, A.: *History of Asceticism in the Syrian Orient I*. Louvain 1958.
Watt, M.: *Free Will and Predestination in Early Islam*. London 1948.
Early Discussions about the Qur'ān; in: Muslim World 40, 27 ff. und 96 ff.
The Faith and Practice of Al-Ghazālī. London 1953.
Muḥammad at Mecca. Oxford 1953.
Weiss, J.: *Die arabische Nationalgrammatik und die Lateiner*; in: ZDMG 64, 349 ff.
Wensinck, A. J.: *Barhebraeus' Book of the Dove*. Leiden 1919.
Mohammed en de Joden te Medina. Leiden 1928.
A Handbook of Early Muslim Tradition. Leiden 1927.
La pensée de Ghazzālī. Paris 1940.
The Muslim Creed. Cambridge 1932.
Les preuves de l'existence de dieu dans la théologie musulmane; in: Mededel. Kon. Ak. Wetensch. 81 A, 60 ff.
Some Semitic Rites of Mourning and Religion. Studies on their Origin and mutual Relation; in: Verhand. Kon. Ak. Wetensch. N. R. 18,1.
Semietische Studien uit de nalatenschap van Prof. Wensinck. Leiden 1941.
Zitiert werden daraus:
1. *De intentie in recht, ethiek en mystiek der semietische volken* (S. 60 ff.).

2. *The oriental doctrine of martyrs* (S. 90 ff.).
3. *Génèse et évolution de la culture musulmane* (S. 127 ff.).
Widengren, Geo: *Harlekintracht und Mönchskutte, Clownhut und Derwischmütze*; in: Orientalia Suecana 2, 41 ff.
Wiener, A.: *Die Faraǧ ba'd aš-šidda-Literatur*; in: Der Islam 4,270 ff. und 387 ff.
Wilzer, S.: *Untersuchungen zu Ġazzālī's K. at-tauba*; in: Der Islam 32, 237 ff. und 33, 51 ff.
Wolff, M.: *K.Aḥwāl al-qiyāma. Muhammedanische Eschatologie*. Leipzig 1872.
Wolfson, H. A.: *Philo* 1 — 2. Cambridge/Mass. 1948.
Xaṭīb al-Baġdādī, Aḥmad b.'Alī: *Ta'rīx Baġdād* 1 — 14. Kairo 1349/1931.
Xaiyāṭ, 'Abdarraḥmān b.Muḥ.: *al-Intiṣār*; ed. H. S. Nyberg. Kairo 1926.
Yahuda, A. S.: s. unter Baḥya b.Pāqūdā.
Yahya, O.: *L'Oeuvre de Tirmiḏī (Essai bibliographique)*; in: Mélanges L. Massignon III 411 ff.
Yāqūt b.'Abdallāh ar-Rūmī: *Iršād al-arīb*; ed. D. S. Margoliouth, 1 — 7. London 1923 — 27 (Gibb Mem. Series 6).
Zamaxšarī, Maḥmūd b.'Umar: *al-Kaššāf 'an ḥaqā'iq at-tanzīl*; ed. W. Nassau Lees. Kalkutta 1856.

* * *

An Hss. lagen für diese Arbeit vor:

1. Cāmi' kabīr Bursa 1534: *Ri'āya* (= Hs. B der Smith'schen Edition; vgl. ib. S. XVIII).
2. Kastamonu 2713/1: *K.al-Xalwa* (der Edition von 'Abduh Xalīfa zugrunde liegend; zur Beschreibung vgl. Ateş in: Oriens 5, 28 f.).
3. Cārullāh 1101:
   Inhalt: 1b — 16b: *K.al-Masā'il fī z-zuhd*
   16b — 17b: Vermischte Aussprüche
   18a — 24b: *K.Bad' man anāba ilā llāh ta'ālā*
   25a — 28a: *Faṣl min K.al-'Aẓama*
   28b: *Faṣl min K.at-Tanbīh 'alā a'māl al-qulūb fī d-dalāla 'alā l-waḥdānīya*
   29a — 51a: *K.al-Makāsib wal-wara' waš-šubha*
   51b — 58b: *Muxtaṣar K.Faḥm aṣ-ṣalāt*
   59a — 103b: *K.Ādāb an-nufūs*
   104a — 113a: *Bāb Mā'īyat al-'aql wa-ma'nāhu wa xtilāf an-nās fīh*
   114a — 146a: *K.al-Masā'il fī a'māl al-qulūb wal-cawāriḥ.*
   Eine genauere Inhaltsangabe bei: Ritter, *Die Schrift des ... Muḥāsibī über den Anfang der Umkehr zu Gott*, 5 ff.).
4. Köprülü 725 (zur Beschreibung vgl. Ritter, *Die Schrift des ... Muḥāsibī* ...7): ziemlich wertlose jüngere Abschrift der *Ādāb an-nufūs*, gleiche Fehler und Verbesserungen am Rande wie in Cārullāh 1101; nützlich nur zur Ergänzung der wenigen durch Wurmfraß unkenntlichen Stellen in Cārullāh 1101.
5. Berlin or. oct. 1435 (vgl. zu ihr F. Rosenthal, *Autobiographie* 11, Anm. 3). 22,5 × 16,5. Unvokalisiertes Maġribī. Vollendet Muḥarram 1248/1832 (? Hs. hat 2248!). Wahrscheinlich Abschrift der in GAL noch nicht erfassten Hs. India Office 4646 (zu ihr vgl. Arberry in: Isl. Cult. 13/1939, 451 f.).

Inhalt: 1b — 7b: ein *K.an-Naṣā'iḥ* (enthält die bei Smith angeführten Fragmente *Šarḥ al-ma'rifa*, *Muḥāsabat an-nufūs* und *Risāla fī l-murāqaba*; vgl. Rosenthal l. c.); zitiert als *Naṣā'iḥ*$_2$.
7b — 11b: *K.Iḥkām at-tauba* (vgl. Smith 56 f. und Abd-El-Halim 112 ff.).
12a — 16b: *K.al-Mustaršid* (vgl. Smith 57).
16b — 40a: *K.an-Naṣā'iḥ* (vgl. Smith 46 f.).
Ab 27b Mitte ungefähr späterer Einschub: 27b,26 ff. bringt eine legendäre Erzählung vom Tode Bišr al-Ḥāfī's (gest. 227/841 — 2); 28a pu. wird Muḥ. b. Xafīf (gest. 371/981) zitiert; 28b,15 ff. erscheint eine Heiligenhierarchie einer viel späteren Zeit (die früheste läßt sich bei Abū 'Abdallāh at-Tirmiḏī, 11. Jh., nachweisen; vgl. *Handwörterbuch* s. v. *Walī*). Muḥāsibī wird zuerst wieder genannt 29b,23.
Das Werk ist hier gegenüber der von Smith benutzten Fassung (Br. Mus. Or. 7900) an manchen Stellen gekürzt und verschiedentlich anders angeordnet. Die Untersuchung des genauen Verhältnisses der beiden Hss. zueinander und die Herstellung eines kollationierten Textes müssen einer Edition des Werkes vorbehalten bleiben.

6. Berlin, Petermann II 199, fol. 208 — 210 (Ahlwardt 2815): *K.Šarḥ al-ma'rifa* = andere, z. T. ausführlichere Rezension des Anfangs des *K.an-Naṣā'iḥ*$_2$ in der Hs. or. oct. 1435.

7. Berlin, Sprenger 872, fol. 31 — 108 (Ahlwardt 2812): *K. Ḥall maqāṣid ar-Ri'āya* des 'Abdal 'azīz b. 'Abdassalām as-Sulamī (gest. 660/1272) = dürftige Zusammenfassung einiger Kapitel der *Ri'āya*.

8. Damad Ibrahim Paşa 288 — 290: Abū Nu'aim, *Ḥilyat al-Auliyā'*.

Die von Sprenger benutzte Hs. Syrian Society Beirut 601, enthaltend das *K.Dawā' dā' al-qulūb* des Muḥāsibī, ist, wie mir Herr Professor Ritter brieflich mitteilt, in Beirut nicht mehr vorhanden und ihr jetziger Aufbewahrungsort vorläufig nicht zu ermitteln.

A. LEBEN UND WERK

1. Muḥāsibī's Leben. Seine „Konversion"

Abū 'Abdallāh al-Ḥāriṯ b. Asad al-Muḥāsibī al-'Anazī wird gegen Ende des 8. Jahrhunderts in Baṣra geboren. Obgleich man sich daran gewöhnt hat, sein Geburtsjahr mit mehr oder weniger großer Sicherheit auf die Zeit um das Jahr 165/781 festzulegen (vgl. M. Smith, *An Early Mystic* VII u. 5; Abd-El-Halim Mahmoud, *Al-Mohâsibî* 15; Brockelmann, GAL S I, 351 etc.), muß man sich doch dessen bewußt bleiben, daß keine unserer biographischen Quellen etwas über den genauen Zeitpunkt verrät. Nur das Todesjahr (243/857) steht unumstritten fest. Da nun auch über das Lebensalter exakte Angaben fehlen, können wir nur aus einer nicht besonders präzisen, da nicht mit dem Anspruch chronologischer Verbindlichkeit geäußerten, Bemerkung Muḥāsibī's, der zufolge er sein Leben in zwei Perioden von 30 Jahren aufteilt ('Aṭṭār, *Taḏkirat* I 226,12 f.), erschließen, daß er jedenfalls vor der Wende zum 9. Jh. geboren sein dürfte.

Vielleicht hat er sich in seiner Vaterstadt Baṣra dem Einfluß des großen Abū l-Huḏail, des eigentlichen Neubegründers der Mu'tazila, nicht ganz zu entziehen vermocht; manche Übernahmen aus dessen Gedankenwelt, auf die später noch hinzuweisen ist (vgl. S. 36, 162, 173 etc.), scheinen diesen Schluß, der allerdings durch die biographischen Quellen gar nicht gestützt wird, nahezulegen. Jedoch dürfte er früh schon nach Baġdād gekommen sein. Er mag dort den Lehrvorträgen Šāfi'ī's gelauscht haben, als dieser 195/810 — 11 mit großem Erfolg in Baġdād auftrat; 'Abdalqāhir al-Baġdādī bezieht ihn unter dessen Schüler mit ein (*Uṣūl ad-dīn* 307,13 ff.). Typisch šāfi'itische Lehrmeinungen lassen sich allerdings schwerlich in seinen Traktaten nachweisen (vgl. dazu Abd-El-Halim 95 f.); und selbst Subkī, der doch in seinen *Ṭabaqāt* den Kreis der ersten Anhänger des großen *faqīh* viel weiter faßt, als er wohl tatsächlich gewesen ist, äußert sich sehr skeptisch darüber, ob Muḥāsibī zu den eigentlichen *aṣḥāb* des Imām gehörte (*Ṭab.* II 37,12 ff.). Allerdings nimmt er an, daß er von Šāfi'ī „übernahm" (*axaḏa 'anhu*) und dessen *maḏhab* vorzog. Sicherlich aber hat Muḥāsibī in der Theologie dem glanzvollen Aufstieg des mu'tazilitischen *kalām*, der, wie in Baṣra durch Abū l-Huḏail, so in Baġdād durch Bišr b. al-Mu'tamir sich damals zu einer „Schule" konsolidiert hatte, aufmerksam und vielleicht gar fasziniert zugeschaut.

All dies läßt sich vermuten; aber wir wissen eigentlich nur — aus seinem autobiographischen Bericht (s. u.) —, daß dies eine Zeit der Suche und der Entscheidung war, in der er sich mit den Lehren der verschiedensten Schulen auseinandersetzte. Die Biographen lassen uns hier im Stich; zwar wissen sie manche Anekdote von ihm zu berichten[1], aber sie wollen damit doch meist nur einen Charakterzug einfangen, nicht ihn in seine Zeit hineinstellen (vgl. zu diesem Typus der Biographie v. Grunebaum, *Medieval Islam* 223 f.).

Eigentlich bleiben nur drei Ereignisse, die Muḥāsibī's Lebensweg etwas aufhellen: der Bruch mit seinem Vater, seine „Konversion" und der Konflikt mit Aḥmad b.Ḥanbal. Was das erste Geschehnis angeht, so dient es den Biographen im allgemeinen zum Erweis seines Glaubenseifers und seines Rigorismus: sein Vater hing einer Häresie an — die Quellen sind sich nicht einig, ob einer wāqifitischen Gruppe der Šī'a (vgl. dazu EI s. v. *Shī'a*) oder der Qadarīya; beides braucht sich übrigens nicht auszuschließen —, und in einer erregten Auseinandersetzung auf offener Straße, in der Nähe des *Bāb aṭ-Ṭāq* (vgl. dazu le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Index s. v.), soll Muḥāsibī ihn aufgefordert haben, sich von seiner rechtgläubigen Frau, Muḥāsibī's Mutter, zu scheiden. Endlich weigerte er sich gar, trotz großer Armut, bei dessen Tode, auch nur einen Heller von dem beträchtlichen väterlichen Vermögen, das ihm als Erbe zufiel, anzurühren (vgl. Smith 6); denn „Anhänger zweier (verschiedener) Glaubensgemeinschaften beerben sich nicht" (*Ḥilya* X 75,8)[2]. Vielleicht dachte er dabei auch an das Vorbild eines anderen Frommen, des von ihm verschiedentlich (z.B. *Masā'il* 121b,1) zitierten Yūsuf b.Asbāṭ (gest. nach 190/806), der gleichfalls aus „Skrupelhaftigkeit (*wara'*)" das Erbe seines Vaters nicht angetreten haben soll (vgl. Hartmann, *Darstellung* 41).

Dasselbe wird auch von Barbahārī, einem späteren ḥanbalitischen Theologen (gest. 329/941) überliefert (vgl. Laoust, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa*, S. XXVIII).

Vielleicht kann man diesen scharfen Vater-Sohn-Konflikt im Zusammenhang mit jener „Konversion" sehen, die uns Muḥāsibī selber rückschauend in einem berühmten Passus seines *K. an-Naṣā'iḥ*, dem ersten erhaltenen autobiographischen Versuch in der islamischen Literatur (vgl. F. Rosenthal, *Die arabische Autobiographie* 11 f.[3]), geschildert hat. Die Biographen erwähnen sie merkwürdigerweise mit keinem Wort; aber Muḥāsibī's Bericht spricht deutlich dafür, daß sie wohl die große Wende seines Lebens gewesen ist.

1 Im Zusammenhang sind sie behandelt bei Smith S. 6 ff.

2 Vgl. dazu das *Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 35b, 26 f. zitierte Ḥadīṯ: „Einem Muslim ist nur viererlei erlaubt zu nehmen: die Erbschaft von den Anhängern deiner Glaubensgemeinschaft . . ."; zu der ganzen Frage vgl. Baġdādī, *Uṣūl* 341, 9 ff.

3 Hinzuzuziehen ist jetzt für dieses Genos die nur um ein geringeres jüngere Autobiographie des Mystikers al-Ḥakīm at-Tirmiḏī (gest. nach 285/898), z. T. übersetzt von O. Yahya in: Mélanges Massignon III 414; vgl. auch: N. Heer, *Some biographical and bibliographical notes on al-Ḥakīm at-Tirmiḏī*, in: Studies in honour of Ph. K. Hitti 121 ff.

„Es ist uns überkommen (*qad intahā ilainā*), daß diese Gemeinde sich in siebenzig und mehr Sekten aufspalten wird, von denen (nur) eine das Heil erlangen wird[4]; wie es um die anderen steht, weiß Gott allein. Zeit meines Lebens dachte ich unaufhörlich nach über den Zwiespalt (*ixtilāf*) der Gemeinde und forschte nach dem klaren geraden Weg . . . und ich sah ihren Zwiespalt wie ein tiefes Meer, in dem viele ertranken und aus dem nur eine kleine Schar sich rettete. Ich sah, wie jede Gruppe unter ihnen behauptete, das Heil läge in ihrer Lehrmeinung und Untergang treffe ihren Gegenspieler. Ich sah, daß es (mancherlei) Arten von Menschen gibt: den Wissenden[5], der dem Jenseits den Vorzug gibt[6], schwer anzutreffen, ein kostbarer Fund[7] — den Unwissenden: ein Gewinn, ihm fern zu sein — den Pseudogelehrten, der auf seine Welt erpicht ist und ihr den Vorzug gibt[8] — jenen, der (zwar religiöses) Wissen (*'ilm*: über Qur'ān, Ḥadīṯ usw.) in sich bewahrt, (aber) in der Religion nicht vertrauenswürdig ist und mit seinem Wissen Wertschätzung und Hoheit (zu erlangen) sucht[9] — jenen, der Wissen in sich bewahrt, jedoch die Deutung (*ta'wīl*) dessen, was er in sich bewahrt, nicht weiß — scheinbare Asketen (*nussāk*) . . . Teufel in Menschengestalt . . .

So suchte ich rechte Leitung im Wissen[8], versank in Nachsinnen und überlegte lange; da wurde es mir licht aus dem Buche Gottes und dem consensus der Gemeinde, daß der Verfolg (häretischen) Gelüstens (*hawā*; vgl. *ahl al-hawā*, „Sektierer") blind macht vor der Rechtleitung und abirren läßt von der Weisheit. Ich begann also, das Gelüsten aus dem Herzen hinauszuwerfen und forschte nach der Gruppe des Heils (*al-firqa an-nāciya*) aus Angst vor (häretischen) Gelüsten. Da fand ich in dem Buche Gottes, das zu dem Propheten herabgesandt ward, in Übereinstimmung mit dem consensus der Gemeinde, daß der Pfad des Heils darin liegt, sich an die Gottesfurcht zu halten (*tamassuk bittaqwā*), die obligatorischen Pflichten ihm (Gott) gegenüber zu erfüllen, in dem, was er verboten, skrupelhaft zu sein und nach dem, was er erlaubt, zu stre-

4 Vgl. Conc. I 93 s. v. *umma*; zu Geschichte und Herkunft dieses Ḥadīṯ vgl. Seelye, *Moslem Schisms* 2 ff. nach Goldziher, *Le dénombrement des sectes Mahométanes*, in: Rev. Hist. Rel. 26, 129 ff. und Steinschneider in: ZDMG 4, 157 ff.

5 Ms. Berlin hat *al-ġānim* statt *al-'ālim*.

6 Ms. Berlin schiebt ein: *wa-miṯlu hāḏā qalīl*.

7 Ich lese *Recueil* 18 apu *wa-wucūduhū* statt *wa-cūduhū*; Ms. Berlin weicht ab.

8 Fehlt Ms. Berlin.

9 Ms. Berlin weicht ab.

ben[10], alle seine Vorschriften (zu befolgen), die Werke, die man tut, in reiner Absicht für Gott zu tun und seinem Propheten nachzufolgen . . ." (vgl. Massignon, *Recueil* 18 f.; Ergänzungen nach der etwas abweichenden Version in: Ms. Berlin or. oct. 1435, 16b,10 ff. — der Passus *Recueil* 19,11 ff. taucht in ausführlicherer Fassung auf ib. 36b,20 ff. —. Vollständige Übersetzung bei Smith 18 — 20 und Arberry, *Sufism* 47 ff.).

In der Atmosphäre seines Elternhauses, wo die Häresie des Vaters der Rechtgläubigkeit der Mutter gegenüberstand, mochte Muḥāsibī einiges von jenem „Meer" des *ixtilāf* verspüren, aus dem er sich schließlich an das rettende Ufer der „Gruppe des Heils" flüchtete.

Nun fragt sich allerdings, ob man diesen Passus tatsächlich so ernst nehmen darf, wie er sich gibt. Seine Glaubwürdigkeit könnte nämlich dadurch etwas geschmälert werden, daß sich hinter ihm ein uralter, bereits in der spätantiken Philosophie weitverbreiteter Topos versteckt: der Stoiker schildert seine seelische Entwicklung als ausgehend von der „Erkenntnis der eigenen Verwahrlosung" (vgl. Misch, *Gesch. der Autobiogr.* I 417); Seneca nennt diese am Anfang stehende aufrüttelnde Zerrissenheit eine „Seekrankheit" (Misch 424; vgl. das „Meer" der Irrtümer bei Muḥāsibī). Und der christliche Konvertit findet zur Wahrheit, indem er sich zuerst in allen Schulen umschaut, sie mit zerstörerischem Skeptizismus gegeneinander ausspielt, um schließlich auf den Trümmern dieser Weltanschauungen seine „wahre Philosophie" aufzubauen (vgl. vor allem Misch I 498 ff.).

So z. B. Tatian, *Adversus Graecos*, in: BKV 12, *Frühchristl. Apologeten* I 223 f.; Justin, *Dialog mit Tryphon*, cap. 2 — 3 (nach v. Grunebaum, *Medieval Islam* 273 f. u. 356); für Hilarius von Poitiers vgl. Misch I 500. Verstärkt wird dieser Eindruck noch dadurch, daß auch Ġazzālī in seiner Autobiographie, dem *Munqiḏ min aḍ-ḍalāl*, ebenso wie Muḥasibī mit dem „tiefen Meer" des *ixtilāf al-a'imma* anhebt — die Übereinstimmung geht hier bis in die Einzelheiten (vgl. *Munqiḏ* 50, 16 ff.) —, um dann auf der Suche nach dem rechten „Weg" seine Zeitgenossen und ihre Lehransichten Revue passieren zu lassen. Allerdings dürfte er sich wohl direkt Muḥāsibī's *K. an-Naṣā'iḥ* zum Vorbild genommen haben (vgl. Rosenthal, *Autobiographie* 12 f.); er betont ja *Munqiḏ* 88,7 ff., Muḥāsibī's Bücher studiert zu haben.

Und doch ist Muḥāsibī's Bericht wohl nicht nur literarischer Brauch, sondern spiegelt echtes Erleben wider. Eine ähnliche, fast noch unmittelbarere Aussage vernehmen wir nämlich von ihm noch einmal, in seinem *K. al-Xalwa* (vgl. dazu S. 13 u. 16). Gegen Ende schlägt er dort einen persönlichen Ton an; es ist dies neben dem anderen der einzige umfangreichere Passus, wo dies geschieht:

10 Ms. Berlin: *wat-tawarru'i fī ḥarāmihī wa-ṭalabi ḥalālihī*; wohl besser als die *Recueil*-Version.

„Als ich die Anleitungen des Wissens (im Koran) und des Verstandes[11] sorgfältig studierte, um auf die Erkenntnis meiner selbst zu stoßen, da traf ich auf die Beschreibung meiner selbst und meiner Zeitgenossen, die ich kannte . . .

Ich fand, daß die Belege des Wissens, die Parallelen der Weisheit und die Einsichten des Herzens uns den Tod der Zeiten des Guten verkünden und davon reden, daß sein Reich uns den Rücken gekehrt hat, daß sie uns warnen und uns den Ansturm des Bösen ankündigen und die Herankunft seines Reiches (vgl. Mašriq 49, 482 ult. ff.; zur Forts. vgl. S. 55 f.) . . .

Niemanden triffst du unter uns, der nicht den andern tadelte und von anderen getadelt würde, vor dem nicht der andere Abneigung verspürte und der einem anderen vertraute noch das Vertrauen der anderen genösse — es sei denn in Verbindung mit Lust zu Betrug und Verstellung. Wir finden keinen Freund, an dem wir uns trösten und dem wir nachfolgen könnten . . . So bleiben wir in Ratlosigkeit befangen: wir suchen Aufrichtigkeit, und es führt doch kein Weg zu ihr. Weißt du, o Verständiger, wen ich hier beschreibe ? Ich beschreibe die ‚Persönlichkeiten' (*'uyūn*) in deiner Zeit: die Koranlehrer unter ihnen, die Gelehrten, die Gottesanbeter, Leute, die behaupten, Verstand zu haben (484, 11 ff.) . . .[12]

Selbst der Gelehrteste unter ihnen ist von seiner Lust überwältigt . . ., ihr Besonnenster (*aḥlam*) ist leichtfertig in Dingen, wo ein Knabe schon besonnen handelt, und ihr Beredtester verdreht die Dinge in seinem Reden . . . Ihr Verstandeskräftigster irrt ab von der Heerstraße des Wahren und ergreift den Brunnenstrick des Irrtums . . . Der Unwissende unter uns ist ein reißender Wolf, der denjenigen geringachtet, welcher nicht mit ihm auf einer Stufe steht, und der von Gott in Sicherheit gewiegt wird (*mustadrac*), ohne es zu wissen; der Gottesanbeter ein Tyrann, den man nicht anreden kann. Die Unwissenheit hat uns umschlungen, ohne daß wir es wissen (485, 3 ff.) . . .

Wenn du also in einer Zeit lebst, in der es gefährlich ist, vor denen, die da behaupten, Gelehrte zu sein, das Wahre zu sagen, wie wird es da wohl bestellt sein um die Erkenntnis (des Wahren) und das Wissen darum ? Du treibst in einem Meer, dessen Wogen über dir zusammenschlagen: wer darin schwimmt, wie lange kann der sich wohl halten, bis er ertrinkt ?[13] Und wer nicht schwimmen kann, geht unter. Daß sich heute einer sollte halten können (*tamassuk*: im Meer ?), daran ist nicht zu denken. Wie sollte er auch, wenn er sich Wunschschlösser baut und (alles) auf morgen verschiebt ? (485,13 ff.). . . .

Wisse, daß dies ein Buch ist, welches, wer es versteht, nur mit andächtigem Verstande versteht und, wer es hört, nur mit Verwunderung annimmt, laut bekennend, daß es die Wahrheit sei. Aber die, welche das (in dem Buch enthaltene Wissen) wollen, es aber nicht wissen, bilden die Mehrzahl; Leute, die es wollen, um danach zu handeln, kenne ich nicht. Ich sehe, daß es ein Wissen (eine Lehre) ist, von dem man sich getrennt hält[14] und das man nicht annimmt.

11 Lies mit der Hs *'aql* statt *'ilm*.

12 Ähnlich auch bei Anṭākī, dem Überlieferer dieses Buches (vgl. S. 18): *hāḏā waṣfu 'uyūni millatika fī zamānika min ḥamalati l-'ilm* (vgl. *Ḥilya* IX 286,11 f.; verbessert nach 287,7).

13 Lies *yaġraqa* statt *ya'rifa* (Vorschlag von Herrn Professor Ritter); eine Parallele zu diesem Gedanken im *K.an-Naṣā'iḥ* (vgl. Smith 20).

14 *'Ilm maḥcūr*; *Ādāb* 92b,1 auf die „Aufrichtigkeit" (*ṣidq*) bezogen.

Und wenn einer es annimmt, so versteht er es nicht; wenn aber einer es annimmt und versteht, so hat er nur das Ziel, damit zu protzen. Ich sann schon darauf, es zu unterlassen (das Buch zu schreiben), denn es ist kein zeitgemäßes Wissen, und sie bedürfen seiner nicht; es ist nämlich ein Wissen, das diejenigen, welche es besitzen, dazu führt, der Lust (*hawā*) ihres Ich sich zu widersetzen . . ." (485,23 ff.).

Die Verwandtschaft dieser Stelle mit dem Lebensbericht im *K. an-Naṣā'iḥ* ist offenkundig: wieder die Urerfahrung der tragischen Zerspaltenheit der Gemeinde des Propheten und die harte Zeitkritik, wieder die Metapher vom „Meer" der Irrtümer[15], wieder die Verurteilung des *hawā*, der „Lust" (zu ihr vgl. S. 36 ff.). Zweifellos spricht Muḥāsibī hier aus unmittelbarem Erleben, nicht rückschauend wie im *K. an-Naṣā'iḥ*. Er empfindet die Gedanken, die er in diesem Buche ausspricht (zu ihnen vgl. S. 13), als unzeitgemäß, als Ideen, die man besser nicht aussprechen sollte, weil die Menschen sie nicht verstehen oder nicht mehr verstehen wollen in einer solch wirren Epoche umgestürzter Ordnungen.

Das *K. al-Xalwa* ist wohl ein Frühwerk Muḥāsibī's (vgl. S. 19), und möglicherweise unter dem unmittelbaren Eindruck der „Konversion" geschrieben. Muḥāsibī rechnet hier vielleicht auch mit dem Widerstand gewisser Kreise, etwa der Ḥanbaliten (vgl. dazu S. 29).

Es mag überraschend scheinen, daß an beiden Stellen mit keinem Wort von einer Konversion zum *taṣauwuf*, zur Mystik, in die man Muḥāsibī meist einordnet, die Rede ist, sondern nur von *taqwā*, „Gottesfurcht" (ein längerer Abschnitt darüber im *K. al-Xalwa* 455,2 ff.), *wara'*, „Skrupelhaftigkeit", und Erfüllung der Pflichten. Jedoch wird diese Beobachtung von den Texten bestätigt: Mystik, sofern man darunter mehr versteht als bloße verinnerlichte Erfüllung aller religiösen Pflichten des „Herzens" und der „Glieder" — also Liebesmystik etc. — nimmt in den meisten seiner uns erhaltenen Schriften nur einen geringen Raum ein (vgl. S. 225); und der Art von *taṣauwuf*, wie sie damals in den Kreisen der „Asketen" (*nussāk*) und der Koranleser (*qurrā'*) recht verbreitet war, steht er zumindest skeptisch, meist offen ablehnend gegenüber (vgl. z. B. S. 41). Sein Anliegen ist vor allem die Paränese und die Verwirklichung eines sunnagetreuen Lebens.

Die Vokabeln (*tamassuk bit-*) *taqwā*[16] und *wara'*, ebenso wie die betonte Übereinstimmung mit dem *icmā' al-umma* (vgl. S. 3) verraten uns, zu welcher „Gruppe des Heils" er sich bekehrte: zu jenen pietistischen Kreisen der *muḥaddiṯūn*, die, fernab von allem dogmatischen Disput (*cadal*) und allem politischen Getriebe, in das die Mu'tazila und die Šī'a sich so gerne einmischten, sich häufig in ihrem korangetreuen Leben als die „alleinseligmachende" *firqa* unter den mehr als 70 anderen, häretischen, „neuerungs"-süchtigen, betrachtete.

Vgl. z. B. Laoust, *Ibn Baṭṭa* Übs. 16 u. Anm. 2; dazu ihre Beschreibung in: *Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 36b, 22 ff. (übs. bei Smith 20).

Ihr Lebensideal, das der gesetzestreuen und asketischen *mutawarri'ūn*, die skrupelhaft allem „Zweifelhaften" und allem Verbotenen aus dem Wege gehen (vgl. S. 95 ff.), machte er zum „Fundament seines Glaubens und auf ihm baute er seine Werke" (*Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 37a, 7/8). Mit ihnen eint ihn die Scheu vor allen gefährlichen „Neuerungen" (*bida'*; vgl. *Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 36b,27) und allem sektiererischen „Gelüsten" (*hawā*)[17] wie auch die vorbehaltlose Verehrung der „Genossen", die sowohl von der Šī'a als auch von der Mu'tazila geschmäht wurden (*sabb aṣ-ṣaḥāba*, s. u.).

Die Šī'a „schmähte" vor allem die ersten drei Kalifen, die Mu'tazila jene unter den „Genossen", die in die Auseinandersetzung zwischen 'Uṯmān und 'Alī und in die Kamelschlacht verwickelt waren, da sie jene nach ihrem *manzila baina l-manzilatain*-Prinzip als *fussāq* betrachtete (vgl. Nyberg, *'Amr b.'Ubaid*, in: Classicisme et déclin culturel 127 f.).

Allerdings spricht er nirgendwo in seinen uns erhaltenen Schriften offen aus, daß er sich zu den *ahl as-sunna* oder *ahl al-ḥadīṯ* rechnete — die Bestätigung unserer Annahme verdanken wir vielmehr einigen Bemerkungen Šahrastānī's (*Milal* 33,7 u. 148,2) und Baġdādī's (*Uṣūl* 254 pu.) —; und nur sehr selten, an drei Stellen, distanziert er sich offen von seinen andersgläubigen Zeitgenossen.

In der ersten (*Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 23a,18 ff.) nimmt er die zu Beginn des autobiographischen Passus zitierte Tradition von den „70 und mehr" Sekten noch einmal auf und nennt dann als Beispiele für jene „irreführenden Gelüste" die Lehren der Qadarīya, der Murci'a, der Rāfiḍīya, der Cahmīya (der Anhänger des Cahm b.Ṣafwān; vgl. EI s. n.) und der Ḥarūrīya, d. h. der Xāriciten.

Der zweite Passus (*Ri'āya* 243 ult. ff.) geht etwas mehr ins Detail; er wendet sich gegen folgende Gruppen:

1. diejenigen, welche die Geschaffenheit des Korans vertreten oder sich in dieser Frage der Ansicht enthalten oder die Aussprache (*lafẓ*) des Korans für geschaffen erachten (zu ihnen vgl. S. 205 ff.).

15 Zum Weiterleben dieses Bildes im Zusammenhang mit den 70 Sekten vgl. z. B. die Firdausī-Stelle bei Mach, *Zaddik* 233; es findet sich auch in der christlichen Tradition, so in der arabischen Übersetzung von Sprüchen des Isaak von Ninive (S. 56,1 u. 69,4).

16 Vgl. *at-tamassuk bis-sunna* in der *Ibāna* des Ḥanbaliten Ibn Baṭṭa (ed. Laoust, Text 5,9); zum Begriff der *taqwā* vgl. S. 89 und Ringgren, *Gottesfurcht im Koran*, in: Donum nat. H. S. Nyberg obl. 118 ff.

17 In dieser Bedeutung wird der Terminus z. B. später immer in den ḥanbalitischen *'aqā'id* benutzt (vgl. Laoust, *Ibn Baṭṭa* 5, Anm. 3).

2. diejenigen, welche über das *qadar*, das Problem der göttlichen Schicksalsbestimmung und der menschlichen Willensfreiheit, lügnerische Behauptungen aufstellen.
3. diejenigen, welche die visio beatifica abstreiten (d. h. vor allem die Cahmīya und die Mu'tazila; vgl. S. 213).
4. diejenigen, welche „die Waage irren lassen" (*yuǧalliṭūna l-mawāzin*), u. a. die Rāfiḍiten, Murci'iten und Xāriciten.

   Gemeint ist wahrscheinlich: welche behaupten, daß beim Jüngsten Gericht die Waage, in der die guten und die schlechten Werke gegeneinander aufgewogen werden, nicht allein entscheidet. Für die Murci'iten verbürgt schon die bloße Zugehörigkeit zur *umma* — trotz aller Sünden — das Paradies (vgl. S. 124), die Rāfiḍiten scheinen für die *ahl al-bait* eine besondere Fürsprache (*šafā'a*) des Propheten angenommen zu haben (vgl. S. 155 u. 126), und für die Xāriciten zog schon eine einzige Sünde trotz aller guten Werke die Verdammnis nach sich (vgl. Watt, *Free Will* 36 für Nāfi' b. Azraq).
5. diejenigen, welche über die Fürsprache des Propheten beim Gericht lügnerische Behauptungen aufstellen (vgl. dazu S. 125 f.).
6. diejenigen, welche die Genossen des Propheten schmähen (vgl. S. 7)
7. diejenigen, welche 'Ā'iša, die „von der Lüge[18] freigesprochene Mutter der Gläubigen", schmähen (z. B. die Šī'iten, wegen 'Ā'iša's Gegnerschaft zu 'Alī in der Kamelschlacht).

In dem dritten Passus schließlich (*Ri'āya* 46 ult. f.; vgl. die zusammenhängende Übersetzung S. 90) verbindet Muḥāsibī die Aufzählung einiger dogmatischer Schulen mit einer kurzen Kritik der Irrlehren, die sie vertreten.

Er warnt ebenso vor der vorbehaltlosen Ablehnung alles Anthropomorphismus (*tašbīh*) im Sinne Cahm b. Ṣafwān's (vgl. dazu Tritton, *Muslim Theology* 63) wie auch vor seiner naiven Annahme im Sinne der *mušabbiha*, die gar keine Lehre aus den Einwänden Cahm's zieht. Den Fehler der Mu'tazila sieht er in der Überbetonung der göttlichen Drohung mit der Verdammnis (*wa'īd*; vgl. vor allem die Lehre, daß der schwere Sünder, der *fāsiq*, auf ewig in der Hölle verdammt ist, S. 123), den der Qadarīya im überspitzten *tanzīh*, der via remotionis. Mit dem letzteren spielt er vielleicht darauf an, daß die Qadarīya sich von ihrem Prinzip der uneingeschränkten Willensfreiheit des Menschen dazu verleiten ließ, von Gott das Vorherwissen um die Taten der Menschen, welches eine Vorherbestimmung einzuschließen schien, „fernzuhalten" (*nazzaha*; zum *tanzīh* vgl. Macdonald in EI, Art. *Allāh*), wie dies Dārimī der Cahmīya vorwirft (*Radd 'alā l-Cahmīya* 59,1 ff.: ihr *'adl* verführe sie zum *ta'ṭīl* des göttlichen Vorherwissens, desgleichen „einige Mu'taziliten" (64, 19), und sie wohl eher: die Cahmiten waren ja Deterministen, vgl. Watt, *Free Will* 102 f.). — Ein wenig später (*Ri'āya* 47,15 f.) wendet er sich nochmals gegen Qadarīya, Cahmīya, Rāfiḍīya und

18 *Ifk*, vgl. Sure 24/11 f. und Wensinck, Handbook s. n. 'Ā'iša; *barā'a* in diesem Zusammenhang z. B. bei Ibn Hišām, *Sīra* 735,9; dazu Buhl, *Leben Muhammeds* 283.

Mu'tazila mit dem Vorwurf, sie forderten Herzensfrömmigkeit (*tadaiyun al-qulūb*) ohne die gottesdienstlichen Werke.

Der eigene Weg scheint ihm — das dürfte aus dieser Polemik hervorgehen — in der Mitte zwischen den Extremen zu liegen, ein Gedanke, der später z. B. im Glaubensbekenntnis des Taḥāwī ausgesprochen wird (vgl. Hell, *Von Moh. bis Ghazālī* 43 u. 47) und dann von Ibn Taimīya in seiner *Wāsiṭīya* breit ausgeführt wird (vgl. Ibn Baṭṭa, Übs. 16, Anm. 2).

Vgl. auch den Ausspruch des Aḥmad b.Xiḍrawaih in: 'Aṭṭār, *Taḏkirat* I 293,21 f.; für Aš'arī McCarthy, *Theology* 171 ff.

An der Zugehörigkeit unseres Autors zum Kreise der *ahl as-sunna* dürfte somit kein Zweifel bleiben. Aber Muḥāsibī war anscheinend ein zu selbständiger Denker, um in allem mit der pietistischen Reaktion einverstanden zu sein. Er empfand die verhängnisvolle Spaltung zwischen pietistisch-verinnerlichter Gewissensfrömmigkeit und dogmatischer Weiterentwicklung, die seit der „Sezession" der aktivistischeren Mu'tazila und der Weigerung der *ahl al-ḥadīṯ*, deren fortschrittlichen, „neuen" Ideen eine eigene Theologie gegenüberzustellen (vgl. Nyberg, *'Amr b.'Ubaid* 130), sich den wacheren Köpfen nicht mehr verhehlen konnte, und zieht daraus die Konsequenzen: als einer der ersten gibt er offen jenes bewußte Beiseitestehen der Pietisten auf. In seinem leider nur bruchstückhaft erhaltenen *K. al-'Aẓama* greift er mit ein in den missionarischen Kampf der Mu'tazila gegen den Dualismus (vgl. S. 163 f.), ohne sich ihr jedoch zu verschreiben; vor allem Abū l-Huḏail scheint er in seinen Ansichten manches zu verdanken. Er übernimmt jedoch den mu'tazilitischen *kalām* nur, um die Mu'tazila mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, hierin ähnlich seinem Zeitgenossen Ibn Kullāb (gest. nach 240/854) und dessen Schule, deren Ansichten er, wie sich mit guten Gründen annehmen läßt, genau gekannt hat (vgl. S. 195 u. 207 f.). Es ist darum nicht verwunderlich, daß die Aš'arīya, die später denselben Schritt tut, ihn als ihren Vorläufer betrachtet (vgl. Baġdādī, *Uṣūl* 308 ult. f. und Subki, *Tab.* II 262, 15).

Ibn 'Asākir's Behauptung in seinem *Tabyīn kaḏib al-muftarī*, Muḥāsibī habe sich, im Gegensatz zu Aš'arī, aller Dispute mit Mu'taziliten enthalten (vgl. McCarthy, *Theology* 163), dürfte tendenziös sein: es geht ihm darum, die Priorität Aš'arī's herauszustellen.

Die Reaktion seiner Partei jedoch, in der er selber das Heil gesucht hatte, war dieselbe wie über ein Jahrhundert früher jene auf die revolutionären Ideen Wāṣil b.'Aṭā's und 'Amr b.'Ubaid's (vgl. Nyberg, *'Amr b.'Ubaid* 129): sie sagt sich von ihm los. Der einflußreiche Imām Aḥmad b.Ḥanbal wirft ihm vor, so mit der mu'tazilitischen Methode indirekt auch sie selbst anzuerkennen (vgl. dazu S. 113 ff.). Er diskreditiert Muḥāsibī's Haltung als cahmitische (!) Ketzerei (vgl. Ibn al-Cauzī, *Talbīs* 178,6 f.), wie er dies

häufiger bei gegnerischen Ansichten zu tun pflegte (vgl. Schacht, *Lesebuch* 36 ff.), und exkommuniziert ihn nach Art der *ahl al-ḥadīṯ*, indem er ihn zum „Neuerer (*mubtadi'*)" erklärt und seinen Anhängern verbietet, ihn zu besuchen (vgl. Ibn al-Farrā', *Ṭab. al-Ḥanābila* I 62—63; nach Laoust, *Ibn Baṭṭa* 160 Anm. 1).

Zum Boykott der *mubtadi'ūn* und derer, die mit ihnen verkehren, vgl. z. B. die Aussprüche des Ibn Sīrīn und des Fuḍail b.'Iyāḍ bei Ibn Baṭṭa, Text 38,14 f.

Selbst manche der Mystiker, zu denen Muḥāsibī wahrscheinlich nahe Beziehungen unterhielt, scheinen nicht ganz mit seiner Neigung zum *kalām* einverstanden gewesen zu sein: Sarī as-Saqaṭī warnt seinen Neffen Cunaid, als jener Muḥāsibī in Baġdād aufsuchen will, sich nicht in dessen theologische „Haarspaltereien" einzulassen; offenbar hielt er auch von seiner — nicht einmal allzu großen — Offenheit gegenüber weniger gut belegten Ḥadīṯen nicht viel (vgl. Makkī, *Qūt* I 158,18 ff.; Übers. bei Smith 27).

Die Stunde war Muḥāsibī's Versuch, eine neue orthodoxe Theologie zu schaffen, nicht günstig. Der *kalām*, als Kennzeichen mu'tazilitischen Geistes durch deren inquisitorische Methoden während der *miḥna* (vgl. dazu S. 204) in Verruf geraten, wurde i. J. 238/852—3 durch ein Dekret des Kalifen Mutawakkil, der die promu'tazilitischen Maßnahmen seiner Vorgänger Ma'mūn und Wāṯiq rückgängig zu machen und die Orthodoxie wieder zu stärken versuchte, verboten (vgl. Laoust in: REI 1959, 73). Ibn Ḥanbal, der sich durch sein standhaftes, fast starrsinniges Eintreten für die Glaubenswahrheiten der *ahl as-sunna* und des Volkes den Ruhm eines Märtyrers für die Sache des Islam erworben hatte, entschied nun mit seiner Autorität über Wohl und Wehe der Theologen in Baġdād. So wird auch Muḥāsibī's Stellung in der Metropole stark erschüttert. Eine Streitschrift gegen die Mu'tazila, die offenbar nicht mehr nach dem Brauch der *ahl as-sunna* nur Koran und Ḥadīṯ, sondern auch spekulative (*kalām*-) Argumente vorbrachte[19], scheint den letzten Anstoß gegeben zu haben (vgl. Ġazzālī, *Munqiḏ* 79,17 u. *Elixier* 99): er wird gezwungen, seine öffentliche Lehrtätigkeit aufzugeben[20] und sich vor dem Fanatismus der aufgebrachten Menge zu verstecken (Ibn al-Aṯīr VII 55,4). Er scheint gar für eine Zeitlang sich nach Kūfa zurückgezogen zu haben; ja wenn wir

19 Eine Streitschrift gegen die Mu'tazila schreibt man bereits Abū Ḥanīfa zu (vgl. die Übersicht über die *mutakallimūn* der *ahl as-sunna* und die frühe antihäretische Literatur bei Baġdādī, *Uṣūl* 307 ff.); auch Ibn Ḥanbal verfaßt ein *K. ar-Radd 'alā z-zanādiqa wal-Cahmīya* (vgl. GAL S I 310).

20 Ḏahabī bezeichnet diese Überlieferung, die auf Naṣrabāḏī zurückgeht (vgl. S. 114), allerdings als *ḥikāya munqaṭi'a* (*Mīzān* I 199, 25).

der Tradition des Ḥusain b.'Abdallāh al-Xiraqī (gest. 299/911), der wir dies entnehmen, weiter Glauben schenken können, soll er dort sich dem Ḥadīṯ zugewandt und seine *kalām*-Neigungen bereut haben (vgl. Smith 15).[21] Jedenfalls ist er vor seinem Tode wieder nach Baġdād, wo er anscheinend ein schönes Haus besaß (vgl. *Pages from the K.al-Luma' of Abū Naṣr al-Sarrāj*, Text 6,23), zurückgekehrt; dort stirbt er, ein halbes Jahrzehnt nach dem Ende der *miḥna*, i. J. 243/857, offenbar völlig vergessen und gemieden: nur vier Menschen sollen seinen Leichenzug begleitet haben.

Ähnlich erging es auch Ṭabarī: er mußte gar wegen der Feindseligkeiten der Menge nachts in seinem eigenen Hause begraben werden (vgl. Ibn al-Aṯīr VIII 98,3 f.).

2. Die wichtigsten Werke Muḥāsibī's. Echtheitsfragen

Die Werke Muḥāsibī's sind uns in beträchtlicher Zahl noch erhalten. In bezug auf ihre Echtheit und ihre Chronologie werfen sie manche Probleme auf, von denen sich beim augenblicklichen Stand der Forschung nicht alle schon vollkommen lösen lassen.

Wir sehen davon ab, an dieser Stelle alle, z. T. nur bruchstückhaft erhaltenen Traktate Muḥāsibī's zu nennen, und beschränken uns auf eine kurze charakterisierende Gruppierung der in der folgenden Darstellung seiner Gedankenwelt ausführlicher herangezogenen Schriften.

Eine umfassende Liste aller Werke mit kurzer, zuweilen etwas problematischer Inhaltsangabe findet sich bei Smith (S. 44 ff.) und Abd-El-Halim (S. 45 ff.); für die wesentlichen unter ihnen vgl. auch meine Beschreibung in dem Artikel *‚Muḥâsibî'* der Islam Ansiklopedisi. Für die Traktate der Sammelhandschrift Cārullāh 1101 empfiehlt es sich, auf die kurzen Inhaltsangaben von H. Ritter im Vorwort zu seiner Edition des *K. Bad' man anāba* (S. 5 ff.) zurückzugreifen. — In den Listen bei Smith und Abd-El-Halim sind, da erst später aufgefunden, noch nicht verzeichnet: das schon zitierte *K.al-Xalwa* (vgl. Ateş in: Oriens V, 28 f. und S. 23) und ein *K.al-Ġaiba*, das die Bibliothek der Universität Princeton bewahrt (vgl. *Garrett Coll. of Arabic Mss.*, Kat. Hitti, No. 2053; nach Schoonover in: Muslim World 39,27; Ibn Xair erwähnt es in seinem *Fihrist* 272,14. – Ist etwa *K. al-Ġība* zu lesen und das Zitat bei Ibn al-Cauzī, *Talbīs Iblīs* 124,17 ff. ein Exzerpt daraus?) – Zu den Hss. vgl. S. XXI f.

21 *Korrekturzusatz*: Bei Ibn Taimīya (*Minhāc as-sunna* I 118,9 ff.) ist davon die Rede, daß Muḥāsibī sich von Ibn Kullāb's Ansicht über die göttlichen Attribute (vgl. S. 195), der er ursprünglich anhing, lossagte, weil Ibn Ḥanbal die Beziehungen zu ihm abgebrochen hatte (nach einer Notiz im Handexemplar von Herrn Professor Ritter).

Von dem theologisch-dogmatischen Schrifttum scheint ein großer Teil, vielleicht durch ḥanbalitischen Fanatismus verketzert, verloren. Typische *kalām*-Problematik taucht auf in einem Exzerpt aus dem *K. al-'Aẓama*, in welchem Muḥāsibī den Dualismus zu widerlegen versucht (vgl. S. 163); in seinem *Bāb Mā'iyat al-'aql*, in welchem er den Begriff „Verstand" erörtert (vgl. S. 67); an einigen Stellen des *K. Iḥkām at-tauba*[22] (Ms. Berlin or. oct. 1435, 7b–11b; Zusammenfassung bei Abd-El-Halim 112 ff.) und in einem von Massignon aufgefundenen Tafsīr-Fragment aus dem im übrigen verlorenen *K. Fahm al-Qur'ān* (vgl. Abd-El-Halim 48 und Massignon, *Essai*, 2. Aufl., 317; hier S. 167).

Die Zitate bei Massignon und Abd-El-Halim scheinen etwas verschlüsselt; die Stelle findet sich in Ibn Taimīya's *Fatwā* (bzw. *'Aqīda*) *al-Hamawīya al-kubrā* (GAL S II 120, nr. 7 bzw. 121, nr. 27; die beiden dort getrennt aufgeführten Werke sind wahrscheinlich identisch), mir nur zugänglich in einer jüngeren *Macmū'a* mit dem Titel *ar-Risāla at-Tadmurīya, ta'līf . . . Ibn Taimīya* (nach der ersten darin enthaltenen Schrift), o. O. u. J. (Maṭba'at as-sunna al-Muḥammadīya), S. 126,8 ff. Die Version der *'Aqīda* in der *Macmū'at Ibn Taimīya*, Kairo 1323, I 414 ff. enthält, obwohl sonst mit dem *Fatwā* übereinstimmend, das Zitat nicht.

Allen anderen Traktaten ist gemeinsam, daß sie mehr von jener verinnerlichten, unmittelbaren Religiosität sprechen, die Muḥāsibī in der „Gruppe des Heils" fand. Manche widmen sich Problemen der äußeren Askese und der für jene *ahl al-ḥadīṯ* so charakteristischen „Skrupelhaftigkeit" (*wara'*): so die *Masā'il fi z-zuhd* (Ms. Cārullāh 1101, 1a — 17b), die sich im Zusammenhang mit der Definition des Begriffes *zuhd* mit Fragen des Erwerbslebens (*kasb*), des Hungerns (*cū'*) usw. befassen, und das *K. al-Makāsib wal-wara'*, das mit der Methode des *fiqh* die Lehrmeinungen der bekannten Autoritäten zu den im Titel bezeichneten Problemen zusammenträgt und höchst wertvolle Nachrichten über die Einstellung der alten Frommen zum *sulṭān*, dem staatlichen Gut, birgt (Ms. Cārullāh 1101, 29a — 51a; vgl. vor allem S. 101 ff.).

Die meisten von ihnen aber führen den Leser hinein in jene subtilen Erörterungen zur Askese des Herzens und zum Kampf (*mucāhada*) wider die Gedankensünden und die versteckten Fallstricke des Ich, in jene psychotherapeutischen Untersuchungen, in denen die Nachwelt immer den Kern Muḥāsibī'schen Denkens gesehen hat. Allen voran steht hier das *K. ar-Ri'āya li-ḥuqūq Allāh*, das „Buch der Wahrung der Rechte Gottes" (ed. M. Smith, vgl. S. 22), sein bedeutendstes und bei weitem umfangreichstes Werk. Hier versucht er, in einem Argumentationsstil, der sich später im *Qūt al-qulūb* des Abū Ṭālib al-Makkī und im *Iḥyā'* des Ġazzālī wiederfindet, alle Gedanken jeweils so abzuleiten, daß er zuerst die einschlägigen Koranstellen zitiert, darauf die Beispiele aus dem Ḥadīṯ und die Aussprüche der Genossen etc. (*āṯār*) und bisweilen auch, wenn beide nicht eindeutig die Frage entscheiden, den consensus der Gemeinde (*icmā' al-umma*). In der konsequenten Durchführung dieses Schemas und in der straffen Gliederung des Gedankenablaufes sowie in der übersichtlichen Anlage des Dialogs, als welchen sie sich gibt, steht die *Ri'āya* auf einsamer Höhe. Gleich kommt ihr in der Geschlossenheit der Darstellung höchstens ein verhältnismäßig kurzer, aber sehr inhaltsreicher Traktat: das *K. Bad' man anāba ilā llāh* (ed. H. Ritter, vgl. S. 22), das in seltener Dichte der Sprache die „Erziehung "des rebellischen Ich zum willfährigen „Reittier" der guten Intentionen des Menschen schildert.

Mehrere verwandte Schriften hingegen, die den gleichen Zweck verfolgen und dementsprechend einen ähnlich starken didaktischen Zug aufweisen, sind wesentlich unsystematischer und lockerer im Aufbau. Das gilt vor allem für das *K. an-Naṣā'iḥ* (Ms. Berlin or. oct. 1435, 16b—40a; weitere Hss. Smith 46, Anm. 1) und das *K. Ādāb an-nufūs* (Ms. Cārullāh 1101, 59a — 103b), die beide auch nur zu einem gewissen Grade Koran und *āṯār* heranziehen. Die Dialogform ist hier stellenweise etwas unübersichtlich; die Gedanken werden bisweilen rein assoziativ gereiht, ohne systematische Verknüpfung. Jedoch scheint es fraglich, ob man diesen Unterschied zur *Ri'āya* ganz aus einer zeitlichen Distanz und einer stilistischen Entwicklung bei Muḥāsibī erklären darf. Manches könnte hier mehr auf das Konto eines Redaktors oder auch eines Abschreibers gehen als auf das des Autors:

Die beiden mir zugänglichen Versionen des *K. an-Naṣā'iḥ* (Mss. Berlin or. oct. 1435 und Brit. Mus. Or. 7900) weichen recht stark voneinander ab (die Berliner Fassung enthält offensichtlich spätere Einschübe; vgl. S. XXII). In dem *K. Ādāb an-nufūs* sind mehrmals in die Brüche des Gedankenganges vermischte Sprüche eingegliedert und wird einige Male mit der *Basmala* neu angesetzt; vielleicht sind hier mehrere Fragmente vereinigt worden. Massignon's Bemerkung (*Essai* 213), an den Schluß der Schrift seien 4 Briefe gesetzt worden, trifft nicht zu.

Ähnliches läßt sich für das bereits zitierte *K. al-Xalwa wat-tanaqqul fī l-'ibāda wa-daracāt al-'ābidīn* (ed. 'Abduh Xalīfa, vgl. S. 23) sagen, das in einem auffällig unanschaulichen Stil Fragen der rechten Unterscheidung von Furcht und Hoffnung, von Heuchelei und Aufrichtigkeit usw. behandelt und vor allem die Wichtigkeit der inneren Pflichten: der rechten intentio (*nīya*) und der reinen Absicht (*ixlāṣ*) bei allem Tun stark hervorhebt. Auch hier ist eine gewisse stilistische Nachlässigkeit nicht zu ver-

22 So, nicht *Aḥkām at-tauba* (vgl. fol. 7b pu.: *yuḥkimu abwāb at-tauba*).

kennen, zu der allerdings die offenbar sehr schlechte Überlieferung des Textes das ihrige beitragen dürfte.

Zur Echtheit vgl. S. 16 ff. Ist es identisch mit dem *Bāb fī l-xalwa*, das im Titel der *Masā'il fī a'māl al-qulūb wal-cawāriḥ* (Hs. Cārullāh 1101, fol. 114a) erwähnt wird, aber im Text sich nicht findet? Die Meinung seines Herausgebers, es handle sich hier um einen *talxīṣ* der *Ri'āya* (vgl. Mašriq 49, S. 487, 18 ff.), dürfte sich kaum halten lassen.

Mehrere kurze, dem Inhalte nach recht unterschiedliche *Rasā'il* sind zusammengefaßt unter der Überschrift des *K. al-Masā'il fī a'māl al-qulūb wal-cawāriḥ* (Hs. Cārullāh 1101, 114a — 146a). Der Inhalt:

1. *Mas'ala fī l-ḥisba fī idxāl as-surūr 'alā l-mu'min.* (Über Wohltätigkeit) 114b — 117b
2. *Mas'ala fī isrār al-'amal* (zum Thema vgl. S. 152 ff.) 117b — 118b
3. *Mas'ala fī š-šuhra* (Diskussion über auffällige Kleidung usw. vor allem der Ṣūfīs; vgl. S. 43 f.) 118b — 122a
4. *Mas'ala fī man amma qauman fa-alzama qalbahū l-ḥaḏara* (Über die Gefahren des Vorbetens) 122a — 125a
5. *Mas'ala fī izālat al-xauf* (Über Furcht und falsche und richtige Hoffnung) 125a — 126b
6. *Mas'ala fī n-nawāfil* (Über die Arten freiwilliger Werke) 126b — 131a
7. *Mas'ala fī ṣ-ṣamt wal-kalām fī l-wa'ẓ wal-balāġa* (Über den Sinn des Schweigens und den Wert der Beredsamkeit) 131a — 134b
8. *Mas'ala fī l-cidāl fī asbāb ad-dunyā* (Über den Wert des dialektischen Disputs vor Gericht usw.) 134b — 135b
9. *Mas'ala fī t-tafwīḍ* (Über das „Gott-seine-Sache-Anheimstellen" und ähnliche Tugenden) 135b — 137b
10. *Mas'ala fī ma'rifat an-nafs* (Über die Erkenntnis des eigenen Ich) 137b — 140b
11. *Mas'ala fī l-ġafla wan-nisyān* (Über die Gleichgültigkeit; vgl. S. 61 ff.) 140b — 142a
12. *Mas'ala fī mā yaḥillu min an-naẓar* (Über das erlaubte Schauen auf weibliche Wesen) 142a — 142b
13. *Mas'ala fī n-naẓar al-fuca'a* (Forts. zu 12) 142b — 144a
14. *Mas'ala fī n-nuḏūr* (Über Gelübde) 144a — 146a

Etwas abseits stehen das *K. at-Tawahhum* und einige in der *Ḥilya* des Abū Nu'aim bewahrte Texte. Beide weichen inhaltlich mehr oder weniger auffällig von dem ab, was man in den übrigen Schriften über Muḥāsibī's Art erfährt. Bei dem *K. at-Tawahhum*, einer Schilderung der Letzten Dinge vom Tode bis zu den Freuden des Paradieses und der visio beatifica, überrascht die naive Übernahme vieler eschatologischer Ḥadīṯe und der im ganzen etwas populär vergröbernde Zug der Darstellung.

Muḥāsibī dürfte sich hier des Stiles der *quṣṣāṣ*, der Volksprediger, bewußt bedient haben, um das Volk mit seinen Lehren besser ansprechen zu können. (Vgl. auch die Inhaltsangabe bei Abd-El-Halim 122 ff.)

Die *Ḥilya*-Texte sind reich an *Ḥadīṯ qudsī* und Mystikerzitaten, die sich sonstwo kaum finden, und behandeln als einzige in charakteristischer Weise den spezifisch mystischen Begriff der „Liebe" (*maḥabba*).

* * *

Die Echtheit der meisten unter dem Namen Muḥāsibī's überlieferten Schriften dürfte außer Zweifel stehen. Der wertvollste Zeuge ist hierbei für uns Abū Bakr b.Xair, der in seinem *Fihrist* unter Muḥāsibī's Namen ein *K. az-Zuhd* (271,16; wohl = *Masā'il fī z-zuhd*, vgl. S. 12), die *Ri'āya* (272,2), ein *K. al-Ḥubb lillāh wa-marātib ahlih* (272,8; s.u.), das *K. al-Ġaiba* (272,14; vgl. S. 11), ein *K. at-Tanbīh* (272,15; ein Fragment daraus in Ms. Cārullāh 1101, fol. 28a) und das *K. at-Tawahhum wal-ahwāl* (272,15) aufführt. Wichtig ist diese Liste vor allem für das *K. at-Tawahhum*, das vom Inhalt her zu einigen Bedenken Anlaß geben konnte (s. o.); auch Abū Nu'aim hat jedoch das Proöm dieses Buches in seine *Ḥilya* aufgenommen (X 90,15 ff.; ohne Nennung des Titels). Ibn Xair hilft auch in der Frage der Authentizität des großen Passus zu Anfang der *Ḥilya*-Texte (X 76, 12 — 85, 7) weiter, der den Begriff der *maḥabba* behandelt: das von ihm (272,8 ff.) genannte *K. al-Ḥubb lillāh* dürfte mit diesem identisch sein, zumal der Überlieferer hier und in der *Ḥilya* der gleiche ist (vgl. S. 20).

Die Möglichkeit, daß sowohl Abū Nu'aim als auch Ibn Xair ein unter Muḥāsibī's Namen umlaufendes falsches *K. al-Ḥubb* vor sich gehabt hätten, läßt sich nicht ganz ausschließen, ist jedoch unwahrscheinlich, da sich die Ideen des *Ḥilya*-Textes in Ansätzen auch in der *Ri'āya* z. B. nachweisen lassen (vgl. S. 220).

Von den andern *Ḥilya*-Fragmenten lassen sich mit einiger Sicherheit als echt bestimmen:

Ḥilya X 86,12 — 87,15 (? 87,12: *kānat ad-dunyā wa-ahluhā 'ainan yanẓuru bihā . . .*, ähnlich *'Aql* 109b,16: *ka-anna camī'a l-ašyā'i 'ainun ya'tabiru bihā . . .*).
90,13 — 91,6 = *K. at-Tawahhum*, Proöm.
93,23 — 95,20 (über *murāqaba*; Parallelen in *Ādāb* 63b,16 ff. und *Naṣā'iḥ*$_2$, Ms. Berlin 2b, sowie Ms. Ahlwardt 2815).
101,3 — 103,12 = *K. aṣ-Ṣabr war-riḍā*? (vgl. S. 22).
109,11 ff. = Sammeltradition aus einzelnen Dicta, die Abū Nu'aim wahrscheinlich bei Sulamī fand (vgl. *Ṭabaqāt* S. 58 ff.: Nr. 2, 6, 9, 10, 11, 14, 15, 22, 24).

Verdächtig erscheinen vor allem zwei Fragmente:

99,4 — 101,2 (100, 14/15: *riḍā* schon vor dem *wuqū' al-balā'*, nicht erst nachher, wie Muḥāsibī sonst behauptet; vgl. S. 184).
105, apu. — 107,18 (Cunaid zuzuschreiben, der den Passus überliefert? Sehr verderbt).

Zu Zweifeln hinsichtlich seiner Echtheit kann aber vor allem das *K. al-Xalwa* (s. o.) Anlaß geben. Manche Passagen dieses Buches werden nämlich von Abū Nu'aim in seiner *Ḥilya* und andere von 'Aṭṭār in der *Taḏkirat al-auliyā'* unter dem Namen Aḥmad b. 'Āṣim al-Anṭākī's geführt.

Neben dem großen, sich fast über zwei Seiten der Hs. erstreckenden Abschnitt Mašriq 48, S. 188,5 — 189,1 (= *Ḥilya* IX 284,22 — 285,17: die Einleitung des Buches; im *K.al-Xalwa* an wenigen Stellen etwas ausführlicher) gilt dies z. B. von Mašriq 49, S. 472,9 ff. (= *Taḏk.* II 1,23 ff.); 478,11 ff. (nahezu = *Taḏk.* II 1,19 ff.); 477,18 ff. (nahezu = *Taḏk.* II 2 ult. ff.: ausführlicher) und 453,11 (= *Ḥilya* IX 289,11). Verwandt mit dem autobiographischen Abschluß scheint *Ḥilya* X 276,4 ff.

In der Tat hat nun bereits Massignon, von der überaus engen Verwandtschaft beider Denker ausgehend — das *K. al-Xalwa* war damals noch nicht aufgefunden —, Anṭākī als Vorläufer Muḥāsibī's bezeichnet (vgl. *Essai* 201).

Beide widmen sie sich dem *'ilm al-qulūb* und den *mu'āmalāt* (vgl. Kalābāḏī, *Ta'arruf* 12,10 f.), beide spielen sie *'aql* und *hawā* gegeneinander aus (vgl. für Anṭākī *Ḥilya* IX 283,19; 287,10 ff.), beide leiden sie unter demselben Erlebnis einer verderbten und perfiden Gegenwart (vgl. *Ḥilya* IX 286,5 ff.). — Vgl. das „System" Anṭākī's in *Essai* 201 ff. und die Übersetzung einiger in Massignon's *Recueil* aufgenommener Texte in: Schacht, *Lesebuch* 90 f. Ḥakīm at-Tirmiḏī hat ein Buch über Disziplin des Ich (*riyāḍat an-nafs*), das von unserem Anṭākī — es gibt ja zwei Mystiker dieses Namens (vgl. Sulamī, *Ṭab.* 138 ff. u. 141 ff.) — stammen könnte, gelesen (vgl. N. Heer, in: *Studies in honour of Ph. Hitti* 122).

Es wäre also denkbar, daß das *K. al-Xalwa*, obgleich in der Hs. ausdrücklich Muḥāsibī zugeschrieben, von Anṭākī verfaßt ist.

Die Verwechslung ließe sich vielleicht daraus erklären, daß beide die gleiche Kunya, Abū 'Abdallāh, führen; der Schreiber des *K.al-Xalwa* hätte dann aus ihr auf den bekannteren Träger dieses Namens, Muḥāsibī, geschlossen. Die Verwandtschaft der beiden oben zitierten autobiographischen Stellen wäre dann so zu deuten, daß Muḥāsibī in seinem *K.an-Naṣā'iḥ* Gedanken Anṭākī's reproduziert.

Für die Autorschaft Muḥāsibī's jedoch fällt, neben der rein formalen Übereinstimmung im Dialogschema, eine andere Tatsache sehr stark ins Gewicht: bereits Sprenger fand ein unter dem Namen Anṭākī's laufendes Werk (*K. Dawā' dā' al-qulūb*; vgl. JRAS Bengal 1856 und Massignon, *Essai* 204), welches dieser nach einem gewissen Abū 'Abdallāh tradiert, und setzte diesen Abū 'Abdallāh gleich mit Muḥāsibī.

Der von Massignon (*Essai* 204) hiergegen vorgebrachte Einwand, das *K. ad-Dawā'* befinde sich, wie eine „innere Kritik" beweise, im Vergleich zur *Ri'āya* durchaus noch in einem „état doctrinal nettement embryonnaire" und dieser rätselhafte Abū 'Abdallāh sei darum vielmehr mit Abū 'Abdallāh Sa'īd b. Yazīd an-Nibācī gleichzusetzen, dem „Lehrer Ibn Abī l-Ḥawārī's wie auch Anṭākī's" — er gehörte ebenso wie diese beiden zum Damaszener Kreis —, scheint nicht schlüssig. Auch die *Ādāb an-nufūs* und erst recht das *K.al-Xalwa* zeigen einen „état embryonnaire" gegenüber der *Ri'āya*, was z. T. sich wohl damit erklären läßt, daß sie Frühschriften sind oder daß ihre Intention eine andere ist, daß sie kein bis ins einzelne gehendes Handbuch sein wollen wie die *Ri'āya*, sondern Paränese. Zudem ist Sa'īd b. Yazīd an-Nibācī, Zeitgenosse Ḏū n-Nūn's (gest. 245/859) und Lehrer Ibn Abī l-Ḥawārī's (gest. 246/860), nur ein unbekanntes x, das einer Hypothese zuliebe eingeführt wird (vgl. zu ihm Sarrāc, *Luma'* XXX mit weiterer Literatur; Sulamī, *Ṭab.* 98, Anm. 5; *Ḥilya* IX 310 ff.: Sācī ist dort in Nibācī zu verbessern). Nirgendwo läßt sich nachweisen, daß er auch Lehrer Anṭākī's gewesen ist, und die Texte, welche Abū Nu'aim von ihm tradiert, sind ziemlich dürftig und unpersönlich, häufig Überlieferung von anderen, wenig eigene Aussprüche und Lehrmeinungen; auch taucht in ihren Isnāden der Name Anṭākī's nie auf. Er scheint viel behutsamer argumentiert zu haben als Muḥāsibī und auch Anṭākī (vgl. Texte wie *Ḥilya* IX 314, 21 ff. etc.), und — was schwerer wiegt — es findet sich bei ihm nichts von der subtilen seelentherapeutischen Methode, die Anṭākī so sehr an Muḥāsibī angleicht: aus Nibācī's Denken konnte der „Spion der Herzen", wie ihn Abū Sulaimān ad-Dārānī genannt haben soll, nichts lernen. Massignon's Annahme, der von Anṭākī zitierte Abū 'Abdallāh sei an-Nibācī, erweist sich also als kaum haltbar.

Die Lösung des Echtheitsproblems beim *K. al-Xalwa* wird nun noch dadurch erschwert, daß uns Anṭākī's Todesdatum unbekannt ist.

Massignon gibt „um 220" an (*Essai* 201); aber auch das ist nicht mehr als eine Hypothese.

Nach Sulamī (*Ṭab.* 137,4 f.) war er Zeitgenosse Sarī as-Saqaṭī's (gest. 253/867), Muḥāsibī's (gest. 243/857) und Bišr al-Ḥāfī's (gest. 227/842) und soll Fuḍail b. 'Iyāḍ (gest. 187/803!) noch gekannt haben. Der zeitliche Unterschied ist so bedeutend, daß es fast unwahrscheinlich anmuten will, daß er Muḥāsibī noch in seiner Reifezeit kennengelernt haben sollte; jedenfalls ist er älter als Muḥāsibī gewesen.

Nun aber berichtet Cāmī (*Nafaḥāt al-uns* 144,1), daß Anṭākī sehr lange gelebt habe — allerdings könnte dies erst aus den Todesdaten seiner „Zeitgenossen" erschlossen sein —; und Sprenger stellt fest, daß die letzte im *K. Dawā' dā' al-qulūb* zitierte Autorität i. J. 227/842 stirbt, das Buch also, wenn auch vielleicht nicht nachher — Muḥāsibī zitiert bisweilen auch noch lebende Zeitgenossen, z. B. Ḏū n-Nūn (vgl. S. 25 und *Essai* 204) —, so doch nicht allzu lange Zeit vorher verfaßt sein dürfte. Muḥāsibī könnte also zu der Zeit, als er mit Anṭākī zusammenkam, bereits über 50 Jahre alt gewesen sein; damit besteht von hierher kein zwingender Grund, anzunehmen, er sei Schüler Anṭākī's geworden.

So aber gewinnen jene nicht seltenen Zeugnisse ausschlaggebende Bedeutung, in denen Anṭākī ausdrücklich *murīd* Muḥāsibī's genannt wird (vgl. *Taḏk.* II 1,7; Cāmī, *Nafaḥāt* 144,31; Hucwīrī 127), ein Faktum, das völlig mit der „inneren Kritik" der *Ḥilya*-Texte Anṭākī's, ihren Anklängen an und Übernahmen aus Schriften Muḥāsibī's, übereinstimmt. Anṭākī, obgleich wahrscheinlich älter als Muḥāsibī, ist sein Schüler gewesen. Es erscheint darum naheliegend, daß mit dem *K. al-Xalwa* das gleiche geschah wie mit dem von Sprenger entdeckten *K. Dawā' dā' al-qulūb*: es wurde von Anṭākī tradiert und, da es, seiner Dialogform nach zu urteilen, auf mündliche Gespräche zurückgehen kann, vielleicht sogar redigiert und taucht darum in späteren Quellen unter dessen Namen auf.

Man könnte sich eine solche, auch sonst nicht seltene Verwechslung des *rāwī* mit dem Autor so erklären, daß der *Xalwa*-Text, der in der *Ḥilya* reproduziert wird, mit den Worten begann: „*qāla Aḥmad b.'Āṣim al-Anṭākī*: *qāla Abū 'Abdallāh (al-Muḥāsibī)*" und der Überlieferer, 'Abdal'azīz b.Muḥammad ad-Dimašqī (vgl. *Ḥilya* IX 284,22), oder ein späterer dies als die Kunya Anṭākī's auffaßte.

Eine weitere von Sulamī (*Ṭab.* 138,18 ff.) und 'Aṭṭār (*Taḏk.* II 3,12 ff.) Anṭākī zugeschriebene Sentenz findet sich wieder in Muḥāsibī's *Ādāb an-nufūs* (65a, 2 ff.); jedoch ist nicht sicher zu entscheiden, ob sie noch zu einem Zitat, das „einem der Weisen" (dazu vgl. S. 26) in den Mund gelegt ist, gehört — Muḥāsibī hätte dann vielleicht Anṭākī anonym als „einen der Weisen" zitiert — oder ob sie dieses Zitat kommentiert — dann wären jedenfalls auch die *Ādāb an-nufūs* uns in der Rezension Anṭākī's erhalten.

Am Rande haben sich aus diesen Erörterungen einige über das Echtheitsproblem hinausgehende Folgerungen ergeben; sie seien hier noch einmal zusammengefaßt:

1. Das von Massignon (*Essai* 201) vermutete Todesdatum Anṭākī's („um 220") ist zweifelhaft.

2. Die formale und inhaltliche Spannweite des Denkens Muḥāsibī's und seiner Entwicklung ist wohl umfassender, als Massignon annimmt; demgegenüber verblaßt Anṭākī als selbständige Autorität, er ist häufig nicht viel mehr als eine bloße Doublette seines Meisters. Anṭākī begleitet Muḥāsibī in einer früheren Periode seines Wirkens; aber er ist wohl nie sein Vorläufer gewesen. Er hat demnach wahrscheinlich auch nie eine eigene *'aql*-Definition entwickelt, die sich als Vorstufe zu der im *Bāb Mā'īyat al-'aql* (vgl. S. 67 ff.) entwickelten auffassen ließe (gegen *Essai* 205).

3. Das *K. Dawā' dā' al-qulūb* wird zu Unrecht von Massignon Nibācī zugeschrieben; es geht vielmehr auf eine direkte Anregung Muḥāsibī's zurück: Sprenger wäre also mit seiner Theorie gerechtfertigt.

Leider war mir die Handschrift nicht zugänglich; es ist also an dieser Stelle nicht möglich, zu entscheiden, wie weit auch dieses Werk nur Muḥāsibī's Gedanken spiegelt und darum indirekt seinem Schrifttum einzugliedern ist. Soweit sich nach Massignon's Referat (*Essai* 205) und den Exzerpten Sprengers (JRASB 1856) urteilen läßt, stimmen die darin ausgesprochenen Ideen mit denen Muḥāsibī's überein.

3. Die Überlieferer der Werke Muḥāsibī's Das Problem der Chronologie

In den voraufgegangenen Überlegungen ist die Frage der Entstehung der Werke Muḥāsibī's bereits angeklungen. Sie ist aufs engste verknüpft mit der Deutung des, manchmal allerdings etwas nachlässigen, Dialogschemas, das sehr vielen von ihnen zugrundeliegt und das ihnen die Form von Lehrgesprächen zwischen einem stets anonymen Frager (*qultu*: „ich sagte . . .") und einem meist ebenso anonymen Antworter (*qāla*: „er erwiderte . . .") gibt. Daß mit dem Antwortenden wohl Muḥāsibī selbst gemeint ist, wird man ohne große Zweifel annehmen können (so schon Spies in: Islca 6,284).

Wir wissen nichts von einem Lehrer, den er hätte ausfragen können und der so bedeutend gewesen wäre, daß man ihm Werke wie die *Ri'āya* zutrauen könnte. Es wäre abwegig, hier ein unbekanntes x zu postulieren, während andererseits manches über Muḥāsibī's Lehrtätigkeit berichtet wird und, zum endgültigen Beweis, in einigen seltenen Fällen (vgl. z. B. *Masā'il* fol. 124b,13; auch den Anfang der *Masā'il fī z-zuhd* fol. 1b; *Ri'āya* 1,2 ff.; dazu Abd-El-Halim 47) das *qāla* durch ein *Abū 'Abdallāh* (i. e. Muḥāsibī) oder ähnlich näher bestimmt wird.

Der Fragende wäre dann wahrscheinlich der *rāwī*: für das *K. al-Xalwa*, vielleicht auch für die *Ādāb an-nufūs*, also Anṭākī.

Indirekt wird dies zur Bestätigung dafür, daß das *K. al-Xalwa* unmittelbar nach der „Konversion", also relativ früh, abgefaßt ist (vgl. S. 6); es ist sehr wahrscheinlich, daß der älteste unter den *ruwāt* Muḥāsibī's seine frühesten Schriften tradiert hat.

Bei den späteren Werken taucht Anṭākī unter den Überlieferern nicht mehr auf; nun sind es im allgemeinen die jüngeren Schüler des Meisters, welche die Texte weitergeben: Cunaid (gest. 297/910), Aḥmad b.Muḥammad b.Masrūq (gest. 298 oder 299/910—912) und Aḥmad b.'Abdallāh b.Maimūn al-Xauwāṣ (vgl. Smith 38). Bei einem Vergleich der Traditionsketten in der *Ḥilya* stellt sich heraus, daß die Berichte und Traditionen der beiden ersteren von dem berühmten Mystikerbiographen Ca'far al-Xuldī

(252/866 — 348/959; vgl. GAL S I 358) zusammengefaßt und vielleicht in einer Biographie kombiniert worden sind; von dort aus spalten sie sich fächerförmig auf, um in Abū Nu'aim (336/947 — 430/1039) wieder zusammenzutreffen. Die Überlieferung des letzten der drei *ruwāt*, des Aḥmad b. 'Abdallāh, geht nicht über Ca'far al-Xuldī, sondern über einen gewissen Muḥammed b.Aḥmad Abū Bakr al-Baġdādī al-Mufīd (284/897 — 378/988; vgl. Xaṭīb I 346, *Ḥilya* X 268), der auch Aussprüche anderer Mystiker notierte und welchen Abū Nu'aim wohl selbst noch kennengelernt hat (vgl. die häufige Bemerkung bei seinem Namen: „bevor ich ihm begegnete").

Dieser letzte Isnād scheint für die Muḥāsibī-Überlieferung der wichtigste zu sein. Auf ihn gehen zurück: die *Ri'āya* (vgl. S. 22; auch Ibn Xair 272,6), die *Masā'il fī z-zuhd* (vgl. Ibn Xair 271, ult.[23]), das Exzerpt aus dem *K.al-Ḥubb* (*Ḥilya* 76 ff.; auch Ibn Xair 272,12) und das *K. at-Tawahhum* (vgl. *Ḥilya* 90,14; daß Ibn Xair es 272, apu. — entgegen der *Ḥilya* — auf Aḥmad b.Muḥammad b.Masrūq zurückführt, dürfte ein Mißverständnis sein, da auch dort der für Aḥmad b.'Abdallāh charakteristische Mittelsmann Abū Bakr al-Mufīd genannt wird). Cunaid übermittelt uns einige umfangreiche Passagen in der *Ḥilya*, von denen aber nicht alle unzweifelhaft echt scheinen (vgl. z. B. 105, apu. ff.; dazu S. 15). Aḥmad b.Muḥammad b. Masrūq hält sich vor allem an didaktische Passagen aus Muḥāsibī's *'ilm al-qulūb* (vgl. z. B. *Ḥilya* 88,14 ff.; 91,7 ff.), überliefert jedoch auch eine — allerdings vielleicht unechte — Stelle über die *maḥabba* (99,4 ff.).

Ob diese *ruwāt* in jedem Falle mit dem *qultu*-Partner des Dialogs gleichzusetzen sind, muß allerdings fraglich bleiben. Sicherlich wird man nicht soweit gehen dürfen, zu behaupten, daß Muḥāsibī im strengen Sinn gar nicht der Autor seiner Bücher sei, sondern diese eigentlich nur Kollegshefte seiner Schüler seien. Von den ersten Antworten der *Ri'āya* sagt er direkt (3,20), daß er sie für seinen Schüler hingeschrieben habe — anscheinend, um auf dessen ebenso schriftliche Fragen zu antworten (vgl. *Ri'āya* 1,10). Gerade in ihr verspürt man auch recht stark die ordnende Hand des Meisters; das Werk ist doch wohl zu systematisch, um aus der momentanen Eingebung des Gespräches entstanden zu sein. Außerdem berichtet uns Cunaid, daß Muḥāsibī nach beendetem Lehrgespräch nach Hause ging, um den Stoff der Dialoge zu Büchern zu verarbeiten (vgl. die Anekdote *Ḥilya* X 74,7 ff.; übs. bei: Arberry, *Sufism* 46). Diese Nachricht widerspricht aber auch der sich anbietenden Vermutung, daß es sich bei

23 Abū Bakr Muḥammad b. Aḥmad al-Madīnī (= al-Baġdādī al-Mufīd ?) tradiert sie im Rabī' II d. J. 344/955 in Kairo weiter (vgl. Ibn Xair ib.).

den Dialogen nur um eine Kunstform handele, ein äußeres Stilmittel, das Muḥāsibī seinen Büchern aufprägte. Und anzunehmen, daß unser Autor auf eine schriftliche Anfrage jeweils schriftlich geantwortet habe, verbietet die lebendige Anlage der *Ri'āya* z. B., in der längere Ausführungen mit kurzen Zwischenfragen und ebenso kurzen Antworten abwechseln. Wieweit sich in jedem Einzelfalle die Gestaltungskraft des Meisters und die Intentionen des fragenden *rāwī*, der mit seinen Fragen ja eigentlich das Gespräch lenkt, überschneiden, wird sich wohl nur schwer entscheiden lassen.

* * *

Eine Chronologie der Werke Muḥāsibī's scheint nahezu unmöglich. Mit gewisser Sicherheit läßt sich nur sagen, daß das *K.al-Xalwa* und vielleicht auch die *Ādāb an-nufūs*, da von Anṭākī überliefert, Frühschriften sind. Alle weitergehenden Spekulationen bewegen sich auf schwankendem Boden: Querverweise auf andere Schriften finden sich kaum; und inhaltliche oder stilistische Kriterien versagen vorläufig vor der häufig recht schlechten Überlieferung der Texte.

Selbst ein solcher Zufall wie die Erwähnung der Revolte des Bābak (*Ri'āya* 133,1 f.), der i. J. 223/838 von Afšīn, dem General al-Mu'taṣim's, besiegt wird, besagt als Terminus post quem nicht mehr, als daß die *Ri'āya* ein Werk der reifen Zeit Muḥāsibī's ist; denn zwischen 838 und 857, dem Todesjahr Muḥāsibī's, liegen immerhin zwei Jahrzehnte, in deren letzter Zeit er allerdings vielleicht wegen seiner Verfemung nichts mehr geschrieben hat (er nimmt zumindest mit keinem Wort auf die Auseinandersetzung mit Ibn Ḥanbal noch auf sein zeitweiliges Exil — vgl. S. 11 — Bezug). — Der von Abd-El-Halim (S. 67) herangezogene Terminus post quem für das *K.al-Makāsib*, der Tod Ma'mūn's (218/833), ist unrichtig: an der herangezogenen Stelle (fol. 43b,2) ist nicht vom Tod Ma'mūn's die Rede, sondern von den Thronstreitigkeiten zu Beginn seiner Regierung.
So will mir auch scheinen, daß die Einteilung, die Abd-El-Halim in seinem Muḥāsibī-Buch vornimmt (S. 71. ff), Fiktion bleibt. Seine Gruppierung in drei Perioden ist schon deswegen nicht angängig, weil er sämtliche Werke in die zweite Periode verlegt — also im Grunde gar nicht einteilt — und für die dritte nur das *K.an-Naṣā'iḥ*, für die erste nur das von Massignon aufgefundene Tafsīr-Fragment übrigbehält. Das *K.an-Naṣā'iḥ* ist, wegen der retrospektiven Darstellung in seinem autobiographischen Passus, vielleicht spät; aber es könnte immerhin schon kurz nach dem *K.al-Xalwa* verfaßt sein. Jedenfalls braucht man es nicht später anzusetzen als die *Ri'āya* z. B. Das Tafsīr-Fragment wird wegen seiner Polemik der ersten Periode zugeordnet; von ihr soll Muḥāsibī sich später bekehrt haben im Abscheu des Mystikers (bzw. des *muḥaddiṯ*) gegen alles Wortgefecht (*cadal*). Aber eine polemische Schrift war ja doch der Anlaß zu dem Zerwürfnis mit Ibn Ḥanbal, und dieses Ereignis fiel sicherlich nicht mehr in die erste Periode seines Wirkens.

4. Editionen der Werke Muḥāsibī's

Im Verhältnis zu der großen Zahl der handschriftlich erhaltenen Traktate Muḥāsibī's ist nur ein geringer Teil bis jetzt ediert; allerdings handelt es sich dabei um die umfangreichsten und wohl auch wichtigsten Werke. Den Anfang machte 1934 O. Spies mit der Herausgabe eines Fragmentes des *K. aṣ-Ṣabr war-riḍā* (Islamica VI 283 ff.), dem ein Jahr später schon H. Ritter die erste Edition einer zusammenhängenden Schrift, des *K. Bad' man anāba ilā llāh*, folgen ließ[24]. 1937 fügte sich als nächstes das *K. at-Tawahhum* hinzu (ed. Arberry, Kairo), und schließlich gab 1940 M. Smith das Hauptwerk Muḥāsibī's, die *Ri'āya*, heraus.

Das Nötige zu dieser Edition ist bereits von H. Ritter in seiner Besprechung in: Oriens 1, 352 gesagt worden: sie wimmelt von Mißverständnissen und Verlesungen und täuscht vor allem durch einen „kritischen" Apparat einen Überlieferungsstand vor, den es überhaupt nicht gibt. (Vgl. auch die Rezension von F. Krenkow in: Islamic Culture 15, 262 f.). Die Varianten der Hs. B[25] z. B. sind nur zu einem geringen Prozentsatz benutzt, zumeist sind es noch die unwichtigsten und auch sie nicht immer richtig wiedergegeben. Es ist kaum möglich, diesen Druck zu benutzen, ohne eine Handschrift zu Rate zu ziehen; man wird aus der großen Zahl der Verbesserungen in den nachfolgenden Übersetzungen dieses Urteil bestätigt finden.

M. Smith hat ihre Edition ganz auf die „älteste" Hs. O gestützt und die beiden andern (B und A) nicht damit kollationiert; beide werden mit der Bemerkung abgetan, sie seien jüngeren Datums und infolgedessen unzuverlässiger. Zumindest für die Hs. B, die mir zur Verfügung stand, läßt sich dies mit gutem Grund bezweifeln. M. Smith geht davon aus, daß auf dem Titelblatt ein Auszug aus Ibn Xallikān's Biographie Muḥāsibī's auftaucht, der anscheinend von derselben Hand stamme wie die folgenden Seiten: danach müsse die Hs. also nach der Zeit Ibn Xallikān's (gest. 681/1282) kopiert sein. Bei genauerem Hinsehen findet sich dies nicht bestätigt: die Schriften sind ähnlich, aber nicht gleich[26]. Etwas anderes aber ist entscheidender: der Text beginnt mit einer Überliefererkette, die M. Smith merkwürdigerweise entgangen ist: Muḥāsibī — Aḥmad b.'Abdallāh b.Maimūn al-Xauwāṣ — Abū Bakr Muḥ.b.Aḥmad al-Baġdādī (al-Mufīd; 284 — 378, vgl. S. 20), liest in der *Mascid al-ḥarām* — 'Abdallāh b.Bakr b.Muḥ.aṭ-Ṭabarānī (kommt 349/960 nach Baġdād, gest. 399/1009;

24 Zu einigen Verbesserungsvorschlägen vgl. die Rezension von O. Spies in: OLZ 40/1937, 35.

25 Zu den Hss. vgl. die Einleitung der Edition, S. XVIII.

26 Man vgl. nur die Schreibung des Namens Muḥāsibī; es fehlen im *Ri'āya*-Text z. B. die geschwungenen r und die *qāla*-Ligatur, das *tā marbūṭa* ist verschieden etc.

vgl. Sulamī, *Ṭab.* 93, Anm. 2) — Abū l-Farac 'Ubaidallāh b.Muḥ.aḍ-Ḍabbī (? Nisbe nahezu unleserlich; nicht zu belegen) — Abū Muḥ.Haiyāc b.'Ubaid b.al-Ḥusain aš-Šāfi'ī al-Xuṭabī (vgl. Subkī, *Ṭab.* IV 29: stirbt im 5. Jh.) — Abū 'Abdallāh Muḥ.b.Abī l-'Amm (? nicht festzustellen). Noch der vorletzte Tradent stirbt also im 5. Jh. — wenn man die übliche Generationsspanne annimmt, ungefähr 60 Jahre nach Ṭabarānī, also um 460. Leider ist das letzte Glied der Kette gar nicht zu präzisieren; man wird es gegen 500 ansetzen können. Der Schreiber hätte also um diese Zeit von Muḥ.b.Abī l-'Amm (?) die *Ri'āya* gehört und sie dann niedergeschrieben[27] — Ibn Xallikān stirbt fast zwei Jahrhunderte später.

Die „älteste" Hs. O ist i. J. 539 geschrieben; O und B sind also zumindest gleichzeitig und infolgedessen auch gleichberechtigt. Zwar hat O die größere Vollständigkeit (vor allem gegen Ende) voraus, aber auch B hat zusätzliche Passagen und scheint genauer. Interessant ist, daß noch der vorletzte Tradent ein šāfi'itischer Jurist war: Muḥāsibī's Schriften waren auch im *fiqh* als *uṣūl* anerkannt, auf die man sich berief (vgl. Subkī II 37,11 f.). — Auch die Hs. A (Diyanet işleri riyaseti, Ankara 403), die ich leider nur noch während der Korrekturen stellenweise heranziehen konnte, ist zur Textherstellung sehr wesentlich, da sie, obzwar selber ziemlich spät (739/1339), einer Randbemerkung zufolge von einer alten und guten Hs. abgeschrieben wurde. Dies wird dadurch bestätigt, daß die von M. Smith nach der Fertigstellung ihrer Edition gefundene Hs. Chester Beatty G 702 (= Arberry, *Handlist* III 3597) der Ankaraer Version am nächsten zu stehen scheint (vgl. *Ri'āya*, Einl. XIX)[28].

Als letztes wurde dann 1954/55 das *K. al-Xalwa* dem Leser zugänglich gemacht: 'Abduh Xalīfa SJ edierte es in einigen Folgen des Mašriq (48,182 — 191; 49,43 — 54 u. 451 — 490). Auch hier kann man nicht umhin, die Handschrift zu konsultieren, um den gedruckten Text zu verstehen; sie ist über weite Strecken hin unpunktiert und sehr fehlerhaft geschrieben. Der Herausgeber hat diese Fehler nur zu einem geringen Teil verbessert und vor allem die unpunktierten Worte mit Punkten versehen, ohne dies in einem Apparat zu kennzeichnen; man ist also vor Konjekturen nie sicher und bleibt auch bei längerer Beschäftigung mit dem gedruckten Text ohne die Hs. ziemlich hilflos. Die Edition ist zum größten

27 Es sei denn, er habe den *Isnād* aus seiner Vorlage übernommen; aber diese Hypothese wäre doch erst dann der anderen vorzuziehen, wenn sich nachweisen ließe, daß die Hs. nicht aus der 1. Hälfte des 6. Jhs. stammen kann.

28 Die jüngere Edition von Abd-El-Halim Mahmoud und Ṭāhā 'Abdalbāqī Surūr (Kairo o. D.) geht nicht auf die Hss. zurück und bietet an den verderbten Stellen meist nur nutzlose Konjekturen.

Teil in einem geradezu desolaten Zustand und für den unbefangenen Leser recht unverständlich, zumal das Werk, im Gegensatz zur *Ri'āya* z. B., gänzlich unanschaulich bleibt. Ebenso wie bei der *Ri'āya* ist hier nur durch eine erneute kritische Edition Abhilfe zu schaffen.

Dies gilt übrigens in ähnlichem Maße auch für die Kairiner Edition der *Ḥilya*, die bisweilen recht trügerische Lesarten bietet; die darin bewahrten Muḥāsibī-Texte sind ohne eine Hs. z.T. unbrauchbar: die Seite X 106 bietet allein über ein Dutzend sinnentstellender Fehler, darunter eine Auslassung einer ganzen Zeile. Für die Kapitel über andere Mystiker dürfte ähnliches gelten.

5. Lehrer und Quellen Muḥāsibī's

Von Muḥāsibī's Lehrern erfahren wir nichts; die wenigen Zitate, die sich in seinen Werken — nur im *K. al-Ḥubb* etwas häufiger — finden, lassen nur geringe Rückschlüsse zu auf das Milieu, das ihn formte. Vor allem ist es wohl der weitreichende Einfluß Ḥasan al-Baṣrī's gewesen, der sein Denken prägte; Ḥasan war ja auch der geistige Mittelpunkt jener pietistischen Kreise gewesen, deren Nachfahren Muḥāsibī nahestand. Viele von dessen Ideen, seine Weltschau insgesamt, übernimmt er, um sie in vertieftem Ansatz weiterzudenken. Kern dieser Ideen, wie sie in baṣrischen und Baġdāder Sufikreisen sich verfeinerten, ist der *wara'*, die skrupelhafte Vermeidung alles „Zweifelhaften" (*šubha*), und die kunstvolle Entblößung der verborgenen Sündhaftigkeit des Ich, der Gedankenverfehlungen: des Hochmuts und des Augendienstes (*riyā'*); schon Abū Hāšim, der als der erste gilt, dem der Name „Ṣūfī" zuerkannt wurde (vgl. Cāmī, *Nafaḥāt* 86), soll seinem Zeitgenossen Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 161/778) die Feinheiten des *riyā'* entdeckt haben (vgl. Sarrāc, *Luma'* 22,10; Ibn al-Cauzī, *Ṣifat aṣ-ṣafwa* II 172,16 f.).

Neben den zahlreichen Ḥasan-Zitaten besitzen wir noch ein anderes Zeugnis dafür, wie dieser Geist auf Muḥāsibī eingewirkt hat. Er teilt uns (*Masā'il* 131a,1 ff.) einen Brief des 'Abbāsidendichters Kulṯūm b.'Amr al-'Attābī (vgl. EI² I 773 f. und Ritter, *Geheimnisse der Wortkunst* 195, Anm. 175) mit, der, obgleich lange Zeit dem Hofe in Raqqa und Baġdād verbunden, sich doch den Einflüssen des *zuhd* öffnete und sich innerlich von dem Hofleben losgesagt zu haben scheint. Es läßt sich nicht entscheiden, ob sich dieser Brief an Muḥāsibī selbst richtete oder nur zu dem Korpus von *Rasā'il* und *Xuṭben* gehört, die Kulṯūm b.'Amr abgefaßt haben soll (vgl. *Aġānī* X 101,6 v. u.; Cahšiyārī 290; Xaṭīb XII 488; Ibn al-Mu'tazz, *Ṭab.* 262,12) und die Muḥāsibī dann zitiert. Jedenfalls ist er älter

gewesen als Muḥāsibī (er starb wohl um 220/835, vgl. EI²); Muḥāsibī könnte ihn jedoch noch in reiferem Alter kennengelernt haben.

Gleich Abū l-'Aṭāhiya, den er sehr verehrte (vgl. *Aġ.* III 175, 176 — 177), neigt er zu einer ernsten und asketischen Lebenshaltung. Er soll sich in Wolle gekleidet (vgl. Ibn Taġribirdī II 186) und sich von seinem *rāwī* Manṣūr an-Namarī, einem Rāfiḍiten (vgl. *Aġ.* XII 17 u. 23) im *kalām* haben unterrichten lassen (vgl. Ṭaifūr, *K.Baġdād* 122,11); dabei scheint er zur Mu'tazila geneigt zu haben (vgl. auch Cahšiyārī 233,8). Eine köstliche Anekdote schildert uns, wie er in etwas hinterwäldlerischem Aufzug am Hofe Hārūn's in Raqqa erscheint und sich durch seine merkwürdigen Sitten — er nimmt zum Essen nur einen dünnen Brotfladen mit Salz, das er zudem noch mit Staub vermischt, und schläft auf der Erde — so unbeliebt macht, daß Hārūn ihn schließlich an die Luft setzen läßt (vgl. *Aġ.* XII 9). Um der Verantwortung vor Gott für eine Familie zu entgehen, nimmt er sich vor, nicht zu heiraten (*Aġ.* XII 9,4 v. u.). Seine Verse verraten häufig Vertrautheit mit pietistischem Vokabular und religiöser Thematik (vgl. z. B. Yāqūt, *Iršād* VI 214,2 ff.); das gleiche gilt von manchen überlieferten Aussprüchen (z. B. *Aġ.* XII 5,18 ff.), in denen die typische Diktion der frommen Kreise aufblitzt.

Der Brief nun fügt sich ganz in dieses Bild: er predigt offene Weltflucht (*'uzla*) und rigorose Überwachung des Ich, um sich vor der Versuchung der Weltmenschen zu bewahren — eine Haltung, die um so verständlicher wird, wenn man sich die Gefühle der muslimischen Frommen vor dem steten Ärgernis des 'abbāsidischen Hoflebens vergegenwärtigt.

In seinen letzten Jahren erlebte Muḥāsibī, selbst wahrscheinlich schon ausgestoßen und zum Schweigen verdammt, wie sein wohl größter mystischer Zeitgenosse, Ḏū n-Nūn, den man als Gegner der mu'tazilitischen These von der Erschaffenheit des Korans (vgl. S. 204) nach Baġdād gebracht hatte (vgl. Arberry in: HW s. n.), nach Beendigung der *miḥna* ehrenvoll vom Kalifen al-Mutawakkil an den Hof nach Samarra gerufen wurde und auf dem Rückweg nach Ägypten eine Zeitlang in Baġdād verweilte (vgl. Xaṭīb VIII 393). Mag er ihn auch vielleicht nicht selbst getroffen haben, so hatte er doch Gelegenheit, von einem seiner Schüler, Aḥmad b. Muḥammed al-Masrūq, manches über ihn zu erfahren; jener überliefert nämlich auch von Ḏū n-Nūn (vgl. Xaṭīb VIII 394,7/8). Jedenfalls ist er noch in seinem Alter für einige seiner kühnsten Gedanken der geistige Schüler des berühmten Ägypters geworden: über Ḥusain b.Aḥmad aš-Šāmī zitiert er von ihm (zu dessen Lebzeiten!) eine phantastisch-farbige Schilderung des himmlischen Jubelgesangs bei der Gottesschau und scheint auch in seiner Lehre von der mystischen Liebe manche seiner Ideen zu übernehmen (vgl. *Ḥilya* 104,20 u. 23 ff.; 108,3; dazu S. 214 f. u. 221).

* * *

Bisweilen (vor allem in *Ādāb*, *Xalwa* und *Zuhd*, seltener in der *Ri'āya*) zitiert Muḥāsibī als autorative Quelle seiner Ansichten die „Weisen" (*ḥukamā'*) — anscheinend mit Vorliebe dort, wo der Koran sich als zu spröde zum Zeugnis erweist: mit Hilfe dieser anonymen „Weisen" ließ sich manches doch noch auf einem Umwege in das goldene Zeitalter der islamischen Frühe zurückprojizieren. Welche Assoziationen für Muḥāsibī in diesem Terminus mitschwingen, hat bereits Abd-El-Halim aufgezeigt (38 ff.): im Koran bedeutet *ḥikma* „von Gott gesandte Weisheit" (vgl. z. B. Sure 2/231 u. 272 etc.); *ḥukamā'* sind also diejenigen, welchen von Gott (religiöse) Weisheit geschenkt wird. Bestätigt wird dies durch den Wortgebrauch bei Muḥāsibī: *ḥikma* und *ma'rifa* sind fast synonym, die *ḥukamā'* stehen neben den *ahl al-baṣā'ir* (*Ādāb* 62a,7). Das alles erschließt uns jedoch nur Muḥāsibī's Vorstellung bei diesem Wort; es ist damit nicht gesagt, daß die unter ihrem Namen tradierten Dicta auch de facto gut islamisch sind. Zwar reden manche dieser „Weisen" im *sac'* (*Ri'āya* 75 pu.; *Zuhd* 2a,14), einige dichten sogar (*Ḥilya* 105,3), manche bedienen sich auch einer ausgesprochen mystischen Terminologie (*murāqabat Allāh* in *Ādāb* 63b,17; *tawakkul* und *inqiṭā' ilā llāh* in *Ādāb* 101b,2; *munācāt* in *Ḥilya* 107,23; vgl. auch *Ḥilya* 108,11 u. 17), und vielleicht wird sogar Anṭākī unter sie einbezogen (vgl. S. 18). Aber bisweilen klingt ihre Rede auch etwas diatribenhaft (vgl. *Zuhd* 14a,13 f.; 4b,8 f. etc.), und sogar das Gleichnis vom Säemann aus dem NT (Mt. 13, 1—9 u. 18—23), wird „einem der Weisen" in den Mund gelegt (vgl. *Ri'āya* 2,17 ff.).

Ähnlich scheint es sich mit dem Terminus *al-awā'il* zu verhalten (Sing. *al-auwal*, vgl. *Zuhd* 7a,1; *Ādāb* 70b,20); gemeint sind damit die „Altvordern" (*as-salaf*), die „Väter", welche noch in der Zeit religiöser Vollkommenheit, im Frühislam, lebten. Eines der einem *auwal* zugeschriebenen Apophthegmata (*Ādāb* 70b,20) wird gar an anderer Stelle unter Muḥ. b.'Alī zitiert (*Ri'āya* 13,15; gemeint ist wohl Muḥammad b.al-Ḥanafīya).

Beide Begriffe scheinen im Grunde nur eines aussagen zu wollen: die Anonymität der zitierten Autoritäten; über die Herkunft des angeführten Spruches wird damit gar nicht geurteilt. Schon im Talmud werden die *ḥᵃḵāmīm* herangezogen, um anonymen Traditionen einen fiktiven Verfasser zu geben. So auch im Islam: sowohl von Cunaid (*Ḥilya* X 259,9 f.) als auch von Sarrāc (*Luma'* 217,1; 229,2 etc.; in 229,2 sogar in direkter Verbindung mit Ḏū n-Nūn und anderen Persönlichkeiten) und Ibn Abī d-Dunyā (*Tawakkul* 14,14) wird ihnen ein hoher Rang eingeräumt: sie erhalten ihr Ansehen gerade durch ihre legendenhaft verschwommene Anonymität, die für ein hohes Alter spricht[29]. Daß auch Muḥāsibī diese Autoritäten, denen er manche Lebensmaxime verdankt, in die Frühzeit hineinversetzt, geht schon daraus hervor, daß er an einer Stelle (*Makāsib* 41a,3) ein Zwischenglied in der Kette dieser *ḥukamā'*-Tradition nennt: 'Aun b. 'Abdallāh, der nach ihnen überliefert; dieser 'Aun b.'Abdallāh aber starb zwischen 110 und 120 h (vgl. *Taḏīb at-t.* VIII 171: er soll schon das Prinzip des *ircā'* vertreten haben).

29 Zu ihrer Einschätzung vgl. auch Ibn Qais ar-Ruqaiyāt in Mubarrad, *Kāmil* 554,4. Zu ihrer Rolle in der philosophischen Überlieferung vgl. Kraemer, *Arab. Homerverse* in: ZDMG 106, 269 ff.

Wieweit sich unter diesem Schleier der Anonymität noch christlicher oder gar hellenistischer Einfluß versteckt, wird sich nur in jedem einzelnen Fall entscheiden lassen. Er scheint mir ziemlich gering, zumindest hat er in keiner Hinsicht das Denken Muḥāsibī's geprägt. Zwar ist da das bereits erwähnte Gleichnis vom Säemann, das nahezu wörtlich dem NT-Text entspricht; aber es geht deswegen wohl doch nicht an, zu vermuten, daß der Name *ḥukamā'* nur ein Vorwand sei, um unbeliebte Namen aus der Welt zu schaffen.

Für eine solche bewußte Anonymisierung vgl. die Bemerkungen Wensinck's zur griechischen Übersetzung der Traktate Isaaks von Ninive, die, von monophysitischer Hand gefertigt, alle nestorianischen Autoritäten ausmerzt und als „Weise" in die Unbekanntheit versinken läßt (*Myst. Treatises* XVII; vgl. z. B. ib. S. 39 u. 275, Anm. 1). — Sie läge bei Muḥāsibī vor, wenn er *Ādāb* 65a,2 ff. tatsächlich Anṭākī zitierte (vgl. S. 18).

Für Muḥāsibī ist der Name Jesu nicht unbequem; er kennt und zitiert ja die *ḥikmat 'Īsā* (vgl. *Ri'āya* 234,17 ff.; *Xalwa* 471,24 etc.; *Zuhd* 14a,19: *risālāt 'Īsā* = Nachklang der Paulusbriefe?), hätte also sicherlich auch das Gleichnis vom Säemann auf das Evangelium zurückgeführt, wenn er um seine Herkunft gewußt hätte.

Ri'āya 100,10 f. wird Mt. 6,17 f. richtig als Wort Jesu bezeichnet; es kann sich jedoch nicht um eine direkte Übernahme aus dem NT handeln: das Zitat ist ungenau.

Zu erklären bliebe nur, wie er zu einer so genauen Kenntnis des Originaltextes kommt, ohne die eigentliche Quelle zu zitieren. Daß manche seiner Zeitgenossen recht intensiv sich mit der Bibel beschäftigten, läßt sich nachweisen; bereits der Kalife al-Mahdī weiß in seiner Diskussion mit dem Patriarchen Timotheos (i. J. 781)[30] die auf den Propheten Muḥammad hinweisenden Passagen aus dem AT heranzuziehen (vgl. Woodbroke St. II 37 ff.), und Qāsim b.Ibrāhīm (gest. 246/860), der bekannte Zaiditenimām, zitiert in seinem Traktat gegen die Christen weite Abschnitte der Bergpredigt, das Vaterunser usw. (vgl. RSO 9, 326,10 ff.; Übers. 358 ff.) in ziem-

30 Ihre Echtheit ist allerdings zweifelhaft (vgl. Nau in: Rev. Hist. Rel. 100/1929, 241 ff. und Bakrī in: Bull. Fac. Arts Cairo 12, arab. Abt. 41 ff.).

lich wortgetreuer Form; Ibn Qutaiba (gest. 276/889) behauptet gar, selber im *Incīl* einen Passus der Bergpredigt gelesen zu haben (vgl. *Muxtalif al-ḥ.* 262,5 ff.; dazu auch *Maʿārif* 6,5; weitere Beispiele bei Goldziher, *Über muhammedanische Polemik gegen Ahl al-kitāb* in: ZDMG 32,360 und Lecomte, *Les citations . . . dans l'oeuvre d'Ibn Qutaiba*, in: Arabica 5, 34 ff). Eine Bibelübersetzung von Aḥmad b. ʿAbdallāh b. Salām lag seit der Zeit Ma'mūn's vor (vgl. *Fihrist* I 22 u. Ebermann in: Islca 3,248 ff.); es scheint also nicht ausgeschlossen, daß Teile des NT weiteren Kreisen bekannt wurden. Daß dabei, trotz genauen Wortlauts, das Wissen um die Herkunft dieser Worte verloren gehen konnte, beweist das von Goldziher in dem zitierten Aufsatz gesammelte Material (vgl. weiterhin Asín Palacios, *Logia et Agrapha Dni Jesu* in: PO 13,335 ff. und 19,531 ff.; auch: *Influencias evangélicas* in: Festschr. Browne 8 ff.). Auch dafür, daß in diesem Falle Wendungen wie „*maktūb fī l-ḥikma*" oder „*fī baʿḍi l-kutub*" aushelfen müssen, lassen sich Parallelen beibringen (vgl. Goldziher, ib. 354 f.).

Schon Massignon (zitiert von Asín Palacios in: Festschr. Browne 25) hat darauf aufmerksam gemacht, daß der *Isnād* des Gleichnisses vom Säemann über einen gewissen ʿAllāʾī (gest. 229)[31] auf Sufyān b.ʿUyaina (gest. 198/814) zurückführt; allerdings läßt sich aus der betreffenden Stelle (*Riʿāya* 2,16) nicht mit Sicherheit beweisen, daß dieser *Isnād* noch der Parabel zuzuordnen ist. Sicher ist jedoch, daß die an die Parabel vom Zöllner und dem Pharisäer gemahnende Geschichte, die bei Muḥāsibī auftaucht (vgl. *Riʿāya* 242,21 ff.; gekürzt auch *Riʿāya* 234,11 ff. und *Xalwa* 472,1 ff.; dazu Asín in: Festschr. Browne 16 und *Logia* No. 67 u. 137), über Šaʿbī (gest. um 110/728) auf al-Cald[32] b.Aiyūb bezogen wird. Muḥāsibī entnimmt diese Gleichnisse also einer älteren Tradition; es wäre irreführend, hier von einem neutestamentlich-christlichen Einfluß zu sprechen (so Nicholson in: *Legacy of Islam* 214 und Smith 82), zumal er gerade die Säemann-Parabel in seinem Sinn interpretiert und damit aus dem NT vollends herauslöst.

6. Muḥāsibī und die Nachwelt

Die Nachwelt hat Muḥāsibī vielleicht ein besseres Andenken bewahrt, als seine Zeitgenossen es ihm zuzugestehen bereit gewesen wären. Dem

31 M. nennt leider weder für diese Nisbe noch für das Datum einen Beleg. Smith liest mit A und T Ġallābī (= Ġassān b.Mufaḍḍal al-Ġallābī ?; vgl. Tamīmī, *Carḥ* 3_2,52); die Hs. B bringt den Namen des Tradenten gar nicht.

32 Das *Abū* vor *al-Cald* ist mit B zu streichen (vgl. Ḏahabī, *Mīzān* I 195; Tamīmī, *Carḥ* I 548 etc.).

Theologen Muḥāsibī konnte eine Zeit, in der die aš'aritische Dogmatik mit ihrer Neigung zur Spekulation zunehmend an Boden gewann, es nicht mehr übelnehmen, sich mit der Mu'tazila auseinandergesetzt zu haben; man versucht vielmehr, die nun fast absurde Engherzigkeit Ibn Ḥanbal's sich günstig zu deuten (vgl. z. B. Subkī, *Ṭab.* II 39,3 ff.) und würdigt ihn als einen der *mutakallimūn* der *ahl al-ḥadīṯ* (Baġdādī, *Uṣūl* 254 pu.). Und gegen den *ʿilm al-qulūb* Muḥāsibī's polemisieren eigentlich nur die Ḥanbaliten; sie allerdings verhehlen keineswegs ihr Mißtrauen gegen seine psychologische Methode. Abū Zurʿa ar-Rāzī (gest. 264/878), ein Schüler Ibn Ḥanbal's, urteilt darüber:

„Hüte dich vor diesen Büchern, Büchern voll Ketzerei und Irrtum; halte dich lieber an die (Zeugnisse der) Tradition (*aṯar*), dort findest du, was dir diese Bücher entbehrlich macht.

Da sagte man zu ihm: ‚(Aber) aus diesen Büchern kann man lernen'. Er antwortete: ‚Wer nicht aus dem Buche Gottes lernt, der lernt auch nicht aus diesen Büchern. Ist euch (je) zu Ohren gekommen, daß Mālik b.Anas, Sufyān aṯ-Ṯaurī, al-Auzāʿī und die früheren Imāme solche Bücher über ‚Einfälle' (*xaṭarāt*) und ‚Einflüsterungen' (*wasāwis*) und dergleichen verfaßt haben ? Dies (die so etwas behaupten) sind Leute, die von den Theologen (*ahl al-ʿilm*) abweichen: einmal kommen sie uns mit Ḥāriṯ al-Muḥāsibī, ein andermal mit ʿAbdarraḥmān (b.Muḥ.) ad-Dabīlī[33], dann wieder mit Ḥātim al-Aṣamm (gest. 237/851—52), dann mit Šaqīq (al-Balxī; zu ihm vgl. Sulamī, *Ṭab.* 61 ff.)'. — Dann sagte er: ‚Wie schnell verfallen doch die Menschen den Neuerungen'." (Xaṭīb VIII 215,10 ff.).

Noch Ibn al-Cauzī (gest. 597/1200) wiederholt (*Talbīs* 177,7 ff.) jenes scharfe Verdikt und ereifert sich gegen Muḥāsibī's seelentherapeutische Lehre; er macht es gar Abū Nuʿaim zum Vorwurf, in seine *Ḥilya* auch Texte, bei denen „keiner, der gerne weit ausholt, sich lange aufhält" und „in denen kein rechter Sinn steckt, wie all das, was von Ḥāriṯ al-Muḥāsibī und Aḥmad b.ʿĀṣim (al-Anṭākī) berichtet wird" (*Ṣifat aṣ-ṣafwa* 4,10 ff.), aufgenommen zu haben.

Massignon's Vermutung, diese Polemik beziehe sich allein auf das Exzerpt aus dem *K.al-Ḥubb* (*Essai* 87, Anm. 2 u. 214, Anm. 1), trifft nicht zu. Ibn al-Cauzī richtet sie gegen „alles, was . . . berichtet wird"; zudem finden sich in der Biographie Anṭākī's in der *Ḥilya* gar keine *maḥabba*-Texte.

Ḏahabī hingegen, selbst auch treuer Sunnit, bemerkt zwar, daß man Muḥāsibī „manches in seiner Mystik und seinen Schriften übelgenommen hat" (*Mīzān* I 200,4/5), bricht aber dann in ein begeistertes Lob auf diesen

33 So wohl zu lesen statt des Daibulī im Text (vgl. Samʿānī, *Ansāb* 222b,19 ff.). Smith liest (S. 256) Dubailī und bezeichnet ihn — leider ohne Quellenangabe — als Schüler Bisṭāmī's; sollte Abū Mūsā ad-Dabīlī gemeint sein (vgl. Ritter, *Aussprüche des Bāyazīd Bisṭāmī*, in: Westöstl. Abh. 231) ?

„Zeitgenossen von tausend Imāmen des *Ḥādīṯ*" aus (200,9 ff.; übs. bei Smith 259). Ibn Xaldūn (732/1332 — 808/1406) sieht in ihm neben Ibn 'Aṭā'allāh (gest. 709/1309) und Ġazzālī das Ideal des orthodoxen Sufi (vgl. *Šifā'* 11,12 f.) und stellt seine *Ri'āya* neben den *Iḥyā'*. Ibn 'Abbād ar-Rondī (733/1333 — 792/1390) zählt Muḥāsibī mit Sulamī (gest. 412/1021), Qušairī, Abū Ṭālib al-Makkī, Ġazzālī und Suhrawardī (dem Verfasser der *'Awārif al-ma'ārif*, 539/1145 — 632/1234) zu den Schriftstellern, aus deren Büchern sich am besten lernen läßt (*Rasā'il* 57,5 ff.), und weist auf die unverkennbare Abhängigkeit Ġazzālī's von Muḥāsibī's Schriften hin: der meiste Stoff des dritten Buches seines *Iḥyā'* sei der *Ri'āya* entnommen (89,1 ff.; vgl. dazu Smith 269 ff. und dieselbe, *The Forerunner of al-Ghazālī* in: JRAS 1936, 65 ff.; auch Arberry in: *Tawahhum* S. d). — Muḥāsibī, zu seinen Lebzeiten häufig — und mit gewissem Recht — der „Neuerung" verdächtigt, ist nun selber einer der ehrwürdigen „Alten" (*salaf*) geworden, ein großes Vorbild aus der Hochzeit des Islams (weitere Einzelheiten vgl. Smith 256 ff.).

Seine *Ri'āya* ist verschiedentlich bearbeitet und exzerpiert worden; vgl. z. B. das S. XXII erwähnte *K. Ḥall maqāṣid ar-Ri'āya* des 'Abdal'azīz b. 'Abdassalām as-Sulamī (gest. 660/1262) und das in einer Chester Beatty-Hs. erhaltene *K. ad-Dirāya li-aḥkām ar-Ri'āya* des Ibn al-Bārizī (gest. 738/1338; Arberry, *Handlist* 3486).

B. DER MENSCH

I. DIE PSYCHOLOGIE MUḤĀSIBĪ'S

7. „Ich" (*nafs*) und „Herz" (*qalb*)

Für die Psychologie der islamischen Mystik erklären sich Sündhaftigkeit und Tugend des Menschen zu einem großen Teil aus dem Kräftespiel zweier innerseelischer Prinzipien, der „Triebseele", des Ich (*nafs*)[1], und des Herzens (*qalb*), die, je nach ihrem Verhältnis zueinander, seinem Handeln die Richtung weisen. Beide Begriffe findet sie bereits im Koran vor; jedoch sind deren Grenzen dort noch nicht klar abgesteckt, und ihre Gegensätzlichkeit wird nicht expressis verbis ausgesprochen.

Nafs bedeutet dort häufig den „Lebensodem" (z. B. Sure 39/43, 9/55 u. 86; vgl. Blachère, *Note sur le substantif nafs* in: Semitica 1, 70 f.), kommt bisweilen auch dem Sinn von „Seele" ziemlich nahe (5/116, 8/55 etc.; vgl. Blachère 74) und meint stellenweise gar die „Person" in ihrem ganzen Sinnumfang, vom bloßen Zahlbegriff („eine einzige Person" in 4/1, 39/8 etc.; Blachère 75) bis zu der „Person", die sich vor Gott wegen der Erfüllung des Gebotes verantworten muß (6/153, 2/281 u. 186 etc.; Blachère 75 u. 73). Diese *nafs* aber erhält auch (12/53) das Attribut „*ammāra bissū'*", „gewohnheitsmäßig das Böse gebietend"; man muß sie von ihrem „Gelüste" (*hawā*) fernhalten (79/40). Ob der Koran mit den beiden weiteren noch auftauchenden Epitheta, „*lauwāma*" (75/2) und „*muṭma'inna*" (89/27), eine stufenweise Läuterung dieser dem Bösen verfallenen *nafs* ausdrücken will, ist wohl schwer zu sagen; beide werden zu isoliert gebraucht, um feste Schlüsse zu gestatten.

Diese Abstufung z. B. bei Ġazzālī (vgl. Wensinck, *Pensée* 53 f.) und bei Nacmaddīn al-Kubrā (vgl. Meier, *Fawā'iḥ* 159).

---

1 Die Übersetzung „Ich" wurde gewählt, weil sie am ehesten den Bedeutungsumfang des Wortes *nafs*, das zugleich die „Triebseele" bedeutet und Reflexivpronomen ist, zu treffen scheint; „Ich" ist hier also nicht als Bewußtseinskern zu nehmen, sondern als Sitz der Triebe. Die Freud'sche Psychologie kennt die Begriffe Ich und Über-Ich (vgl. auch Ritter, *Meer d. Seele* 203).

Qalb ist demgegenüber der Sitz des Verstandes (7/178): des Zweifels (9/45; 9/111) und der Heuchelei (9/78, 9/65), aber auch des Glaubens und des unmittelbaren Gottverhältnisses (50/36), das dem Ungläubigen durch seine „Verhärtung" und „Versiegelung" (2/6 etc.) verlorengegangen ist. Im „Herzen" wohnen also vor allem geistig-rationale Kräfte — jedoch auch der Zorn! (9/15) —, über deren Wert allerdings nicht von vornherein etwas gesagt ist (vgl. dazu auch Sabbagh, *Métaphore dans le Coran* § 117).

Der Gegensatz an sich ist viel älter. Er taucht auf sowohl im AT (vgl. z. B. den Gebrauch von *nefeš* in Pr. 23/2 und von *lēḇ* in Ps. 90/12, Jes. 10/7 etc.; dazu: v. Meyenfeldt, *Het hart (leb, lebab) in het Oude Testament*), hier allerdings noch ohne ausdrückliche Gegenüberstellung, und in der späteren jüdischen Ethik (in dem Kräftespiel des *yēṣer ṭōḇ* und *yēṣer rā'*; vgl. Wolfson, *Philo* II 230, 279 etc.) als auch in der Gnosis (ψυχή und πνεῦμα; vgl. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist* I 179 ff.) und im christlichen Mönchtum des Ostens.

Es blieb der Mystik vorbehalten, das nicht ganz leicht zu bestimmende Verhältnis dieser beiden „Seelenteile": des „Herzens", das, mit dem Verstand verbündet, zwar einen unmittelbaren Zugang zu Gott hat, aber auch dem Zweifel verfallen kann, und des „Ich", das zugleich begehrlich und doch am Jüngsten Tage für sein eben durch seine Begehrlichkeit sündhaftes Tun verantwortlich ist, begrifflich zu klären. Bereits für Ḥasan al-Baṣrī ist *nafs* viel weniger „Person" und „Seele" als vielmehr eine Art Hypostase der schlechten und unfrommen Regungen des Menschen (vgl. Ritter in: Der Islam 21,34); und Muḥāsibī, der sich in seinem Denken stark an Ḥasan anschließt, wird nicht müde, in immer neuen Farben die verführerische Gewalt dieser bösen Kraft zu schildern:

„Sie kommt zu ihm, vergnügt und wohlaufgelegt, kommt immer wieder, begehrend, aufgeweckt, scharfsinnig und ausschauend nach dem, was sie (selbst) im Jenseits ins Verderben stürzt, wobei sie an dem, was Gott gegen ihn zornig macht, ihre Freude hat, es genießt und sich darin wohl sein läßt — als ob Gott sie nicht sterben und vergehen lassen und für ihr schlechtes Tun zur Verantwortung ziehen werde, als ob er sie nicht verwarnt und ihr nicht gedroht hätte (im Koran), und, nachdem er sie verwarnt und bedroht hat, sie nicht werde strafen können mit dem, was er ihr angedroht hat, als ob sie für ihn unerreichbar sei und einen Helfer habe, ihr zu helfen. Und zugleich mit ihrem Vergnügt- und Wohlaufgelegtsein in allem, was Gott verabscheut, kümmert sie sich nicht um ihre Rettung im Jenseits; schon das Allergeringste von dem, was ihr die Gunst Gottes verschaffen würde, hält sie für zuviel und zu beschwerlich. Sie ist widerspenstig und unwillig und verabscheut und haßt es, sich an das heranzumachen, was ein Mittel wäre, die Gunst ihres Herrn zu gewinnen.

Und wenn sie schon ein wenig Gehorsamswerk vor ihrem Herrn leistet, so (nur) gezwungen und widerwillig, nachdem er (der Mensch) sie hingezerrt und mit ihr gekämpft hat (*mucāhada*). Wenn er sich aber lange bei einem Gehorsamswerk, das sie Gott näherbringt, aufhält, so sucht sie ihn dazu zu bringen, es zu unterlassen, und stellt ihm sein Verhalten als beschwerlich hin, erinnert ihn daran, welch angenehme Ruhe sein Leib genießen würde, wenn er das mühselige Gehorsamswerk unterließe, und macht ihm Angst, daß ihm eines seiner Geschäfte entgehen könnte. Wenn er (nur) ein wenig von seinem Gut für das Jenseits aufwenden will, so sorgt sie dafür, daß er sich Kummer macht darüber, daß dies von seiner Habe abgeht, und macht ihm Angst vor der Armut, wenn er weiterhin solche (Summen) ausgibt. Will er es (das Geld) aber doch unbedingt für sein Jenseits ‚vorausschicken'[2], so ruft sie ihn dazu auf, etwas davon abzuziehen; wenn er es dann doch ohne Abzug ausgeben will, so ist sie darob betrübt und schreckt ihn unaufhörlich nach (dieser) Ausgabe mit dem Gedanken an die Verringerung seines Gutes, damit er nicht noch einmal so viel ausgebe und es als eine zu große Leistung ansieht, wenn er es trotzdem ausgeben will" (*Bad'* 9,1 ff.; die Übersetzung setzt für das Perfekt im Text überall das Präsens).

Die *nafs* ist der Hemmschuh des Menschen, wenn er auf dem Wege des göttlichen Gebotes schreiten will; sie spielt mit psychologischer Erfahrung den advocatus diaboli und weiß immer noch einen Winkelzug zu finden, um den Menschen zu hindern, seiner besseren Einsicht zu folgen und sich dem Guten hinzugeben. Sie „verführt ihn mehr als der Satan", denn „alles an ihr ist Täuschung" (*Naṣā'iḥ*$_2$, Ms. Berlin 2a,29 f.); sie ist die „Fundgrube alles Bösen" (*Ri'āya* 201,16). Sie findet sich zu aller Tugend gerne bereit, solange man deren nicht bedarf, und weigert sich, wenn man diese nötig hat (*Ri'āya* 202,1 ff.). Sie gibt leere Versprechungen (202,3 ff.; 10 ff); im „Bewährungsfalle", wenn man sie auf die Probe stellt, „wallt sie auf zu ihrer Begierde" (202,18). Sie gaukelt dem Frommen alle „Zustände" (*aḥwāl*) vor (*xaiyala* 203,1 u. 5 etc.); sie redet zu ihm in der Rede der Fürchtenden und spricht zu ihm in der Sprache der Gläubigen (204,5); aber in Wirklichkeit sucht sie ihn zu „überwinden" (*ġalaba*; z. B. *Bad'* 12,6), will ihn „knechten" (*ista'bada*; z. B. *Ādāb* 62b,8). Mit Hinterlist wartet sie seine Unaufmerksamkeit (*ġafla*) ab, um sich gegen ihn zu erheben:

„Angenommen, eine Schar von Leuten sagt zu dir: ‚Wir sind mit dir, wenn ein Unglück oder ein Ungemach dich heimsucht' und sie lassen dich dann im Stich, wenn das Unglück dich heimsucht, du suchst sie und kannst sie nicht finden und weißt, daß sie nicht mit dir waren, sondern dich täuschten; während du dich aber noch wunderst, daß sie dich im Stiche ließen und treulos handelten, da fallen sie plötzlich über dich her, um deinem Feinde wider dich zu helfen — du würdest dich doch lange über sie wundern und dich in Zukunft sehr vor ihnen in acht nehmen . . .

So ist es auch, das mußt du wissen, mit deinem Ich; denn nie willst du auch

2 Zu diesem Gedanken vgl. Ritter, *Meer d. Seele* 183 f. u. 197; er stammt aus dem Koran (vgl. die Verbindung *mā qaddamat aidīhim* in Sure 2/89 3/178, 4/65 etc.).

nur das geringste Gute[3], ohne daß es dich zum Entgegengesetzten hinüberziehen will . . ." (*Ri'āya* 204,14 ff.).

Und dennoch ist die *nafs* nicht absolut böse wie Satan[4]; sie widersetzt sich dem Anspruch Gottes nicht aus Haß, sondern aus Weltliebe und Trägheit:

„Du mußt wissen, wie sie den Weg ihres Heils zu beschwerlich findet, ohne doch das Heil zu hassen, sondern nur aus Widerwillen dagegen, die Mühen zu ertragen und die gegenwärtigen Güter der Welt, die sie liebt, zu lassen, und wie sie das, worin ihr Verderben besteht, leichtnimmt, ohne doch das Verderben im Jenseits zu lieben, sondern nur, weil sie sich von ihren Freuden trennen und bei anderem als dem Vergänglichen der Welt ihre Lust meiden müßte" (*Masā'il* 137b,20 ff.).

Sie ist also kein antigöttliches Prinzip, sondern eher ein retardierendes Moment; sie nimmt das Verderben leicht nicht aus satanischer Lust am Verderben, sondern weil sie sich der Mühe (*ma'ūna*) des Anspruchs entziehen will. Anstatt wach dem ewig neuen Anruf zur Entscheidung für das Gute zu folgen, zieht sie den Menschen hin zu ihrer „Gewohnheit" (*'āda*; *Masā'il* 129b,18 f.). Dies aber ist nicht Ausdruck einer bewußten Bosheit, sondern liegt in ihrer Natur: „das Ich will unbedingt seiner natürlichen Veranlagung (*ṭibā' kiyānī*[5]) anhangen" (*Xalwa* 52,4). Gott hat in den Menschen eine Ur-Anlage (*ġarīza*) gelegt, die das liebt, was einem entspricht und Vergnügen bereitet, und das verabscheut, was einem widersteht (*Ri'āya* 106,12 f.). Das, was einem entspricht, ist aber meist die Welt mit ihren Verlockungen; ihr verfällt das Ich von Natur aus. Jedoch kann man es erziehen (vgl. S. 84 ff.); es nimmt eine Ermahnung an, „denn es ist gläubig, obgleich es wider seinen Herrn sündigt" (*Bad'* 12,13): es ist nur schwach, nicht böse. Man darf es darum nicht „abtöten", sondern sollte sich um es sorgen; denn man ist ja selbst dieses Ich:

„Erkenne, mein Bruder, dein Ich, erforsche seine Verhaltensweisen (*aḥwāl*) und prüfe die Gedanken, die es hegt, in Anteilnahme und Besorgnis um es aus Furcht vor seinem Verlust. Denn du hast kein anderes Ich als dieses[6]; wenn es zugrundegeht, so bedeutet dies das größte Unheil und das furchtbarste Unglück" (*Ādāb* 61a, 7 ff.).

3 Lies mit B *xairan* statt *xabaran* in 204,20.

4 Im Unterschied zur Gnosis z. B., die das empirische Ich, die ψυχή, als Einsprengsel des bösen Weltprinzips betrachtet (vgl. Jonas, *Gnosis* I 178 ff.); übereinstimmend jedoch mit der rabbinischen Literatur (vgl. Mach, *Zaddik* 27 f.).

5 Zu *kiyānī* vgl. syr. *kᵉyānā* „Natur".

6 Vgl. den Ausspruch des 'Āmir b. 'Abdallāh b. 'Abd Qais (einer der baṣrischen *tābi'ūn*; vgl. Ibn Sa'd VII_1 73 ff., *Ḥilya* II 87 ff., Pellat, *Milieu* 96 f.): „Ich habe nur eine *nafs*, und ich fürchte, sie wird mich überwältigen" (Ibn Sa'd VII_1 75,6).

* * *

So reich Muḥāsibī das Bild, das er von dem Ich entwirft, mit farbigen Einzelheiten ausmalt, so wenig weiß er über das Herz (*qalb*) zu sagen[7]. Das *qalb* wird bei ihm nie zum Widersacher der *nafs*; den Kampf wider sie führt vielmehr der Mensch selber mit seinem Verstand (*'aql*; vgl. S. 67 ff.)[8]. Die *Ri'āya* stellt mehrfach ganz klar der Ur-Anlage der „Liebe zu dem, was einem entspricht" die des Verstandes gegenüber (z. B. 106,12 ff.); diesem ist das Heil des Menschen viel mehr anvertraut als dem Herzen.

Ebenso wie im Koran das Herz Sitz des Zweifels und der Heuchelei sein konnte (vgl. S. 32), ruft es auch für Muḥāsibī z. B. zum Hochmut auf (*Ri'āya* 259,4). Es muß erst noch aus seiner „Stumpfheit" (*ġilaẓ*; *Masā'il* 130b,3; vgl. dazu Sure 3/153) gelöst werden, man muß die Liebe zur Welt aus ihm herausschneiden (*Ādāb* 86b,15 ff.); dann erst ist „die Wüstenei des Herzens urbar gemacht" (*Xalwa* 478,16). Solche Ausdrucksweise ist beileibe kein lapsus calami des Autors oder so zu verstehen, als ob der Begriff *qalb* von Muḥāsibī nicht deutlich gefaßt worden wäre. Das Herz ist ebensowenig absolut gut wie das Ich schlechthin böse; der Trennungsstrich verläuft vielmehr anders: das *qalb* ist die spirituelle Tiefenschicht, das metaphysische Ich, die *nafs* hingegen die Sinnenschicht, die „Triebseele", das empirische Ich. Die *nafs* gebietet, wie noch auszuführen sein wird (vgl. S. 37), über die vitalen Antriebe der Seele: die „Begierde" (*šahwa*) und das „Verlangen" (*ṭama'*), auf dem als ihrem „Fundament" sie sich „aufbaut" (vgl. *Ādāb* 62b,2), das aber im Grunde wertneutral ist und sich sowohl auf die Welt als auf das Jenseits richten kann (*Ādāb* 62b,3 ff.); das Herz hingegen bleibt passiv, aufnahmebereit für den Einstrom des Guten, „Gefäß" (*wi'ā'*, vgl. *Ādāb* 97b,13) der Tugenden, oder aber, wie ein erjagtes Wild, „umstellt" von den Lustbegierden (*laḏḏāt*; vgl. *Ādāb* 72b ult.). Das Herz ist, wenn es Bösem dient, vergewaltigt, während es, wenn es Gutem sich hingibt, seine eigentliche Natur entfaltet; das Ich ist, wenn es Gutem dient, gezwungen (vgl. *Bad'* 6,8), während es beim Bösen seiner Begierde folgt (*Ri'āya* 186,16).

Das Tun des Herzens mag gut oder böse sein, kennzeichnend für es ist, daß es ein seelisches, „verinnerlichtes" Tun ist, das sich nicht unbedingt

7 Anders Ġazzālī: vgl. seine eingehenden Ausführungen zu Beginn des 3. *rub'* des *Iḥyā'* (dazu Bousquet, *Index* 203 ff.).

8 Sitz des Verstandes ist das Herz, nicht das Gehirn (so nach Sure 7/178); dieser Ansicht ist auch die Mu'tazila (vgl. Horten, *Philos. Probleme* 153).

in dem Handeln des Körpers zu „äußern" braucht. Muḥāsibī stellt die „Werke des Herzens" (*a'māl al-qalb*) den „Werken der Glieder" (*a'māl al-cawāriḥ*), d. h. den äußeren Gehorsamspflichten, gegenüber; er scheint diese Distinktion der psychologischen Theorie des Mu'taziliten Abū l-Hūḏail entnommen zu haben (so schon Schreiner in: ZDMG 52, 514).

Vgl. z. B. den Titel der letzten Abhandlung der Cārullāh-Hs.: *Masā'il fī a'māl al-qulūb wal-cawāriḥ* (fol. 114a), auch den Katalog der *a'māl al-qulūb* in *Masā'il* 128b,19 ff. und die Termini *'ibādat al-qalb* „Gottesdienst des Herzens" (*Zuhd* 3b,7) und *ṭā'at al-qulūb* „Gehorsam(swerke) der Herzen" (*Zuhd* 11a,3). — Zu Abū l-Huḏail vgl. Šahrastānī 73,12: *faraqa baina af'āl al-qulūb wa-af'āl al-cawāriḥ*. Die Unterscheidung findet sich allerdings schon bei 'Amr b.'Ubaid (vgl. Murtaḍā, *Amālī* 173,2 f.); auch das syrische Mönchtum trennt die *'amlē de-lebbā* von den *'amlē pegrānāyē* (vgl. Thomson in: Muslim World 39,287). Zu einer Herleitung der beiden Termini aus der arabischen Grammatik vgl. Massignon, *Passion* 491.

Die *a'māl al-qulūb* sind nur Gott offenbar:

„ . . . das meiste Gute, das du auf deiner Schriftrolle (beim Gericht) finden wirst, ist, was dein Herz ‚erworben[9]' hat. Das erklärt sich daraus, daß der ‚Erwerb' des Herzens der Weisen und derer, die für das Gute einen scharfen Blick haben, verborgene Werke sind, die vor Satan und den Schreiberengeln verborgen sind, Werke, rein von Verderb und lauter, die denen, die sie tun, mit leichtem Aufwand ersprießen, reich an Lohn und frei von den Anfechtungen des bösen Feindes und der Lust des Ich" (*Ādāb* 62a,6 ff.).

Im Herzen ist der Mensch allein mit Gott; der Satan und die Schreiberengel vermögen nur nach dem äußeren Tun zu urteilen.

Vgl. für die Schreiberengel das Ḥadīṯ bei Ibn Ḥanbal IV 126,11 (zitiert *Ādāb* 61a,3 ff.); für den Satan vgl. S. 58.

II. DIE WELT DES ICH

8. „Lust" (*hawā*) und „Begierde" (*šahwa*)

Der hervorstechendste Wesenszug des Ich ist schon im Koran die Lust (*hawā*), die der von Gott gesetzten Wahrheit, der Norm des Rechten (*ḥaqq*), gegenübertritt (vgl. Sure 23/73 u. 38/25):

„Das Ich hat von Natur aus die Neigung, seine Lust zu lieben, solange nicht die Furcht (vor dem Gericht) es hat abmagern lassen (?). Gott hat die Lust im

9 „Erwerben" ist hier im koranischen Sinne gebraucht: „Werke für die Abrechnung beim Jüngsten Gericht erwerben" (vgl. S. 193).

Buche (dem Koran) und in der *sunna* verboten; um zu erkennen, daß sie böse ist, wird dir genügen, daß Gott die Lust der Wahrheit entgegengesetzt hat" (*Xalwa* 480 pu. ff.).

Die Ermahnungen gegen den *hawā*, den „vergifteten Pfeil des Satans" (*Xalwa* 482,3), sind Legion, zumal das Wort ja auch das „Gutdünken" in dogmatischen Fragen bezeichnet, mit dem man von der geraden Straße der *ahl al-ḥaqq* abweicht.

Nahezu synonym damit gebraucht Muḥāsibī häufig *šahwa*, die „Begierde". Beide Termini unterscheiden sich anscheinend vor allem durch den Gebrauch ihres Plurals: mit *ahwā'* bezeichnet Muḥāsibī nur die häretischen „Gelüste" der Sektierer; unter *šahawāt* hingegen versteht er die „Begierden" ganz allgemein, die konkreten Erscheinungsformen der Lust, ihre „Seele" (*nafs*), so wie diese die „Seele des Ich" (*nafs an-nafs*) ist (vgl. *Xalwa* 480,20). Diese „Begierden" trüben dem Menschen den Verstand und lenken sein Herz ab (*Xalwa* 452,12), und dabei sind sie doch unwichtig und unbeständig, Spielereien:

„Die Begierden sind nur ein Spiel[10]; und wo es Spiel gibt, da schwindet der Ernst. Nur durch den Ernst aber hat (das Verhalten in der) Welt Bestand und gesundet die Religion" (*Xalwa* 452,13 f.).

Jedoch gibt es auch eine Lust, die sich auf rechtes Handeln erstreckt (*Xalwa* 452,19), und der Weltflüchtige (*zāhid*) mag bisweilen eine unbezwingbare Begierde und eine Art natürlicher Freudigkeit (*nišāṭ*) zu Gehorsamswerken verspüren (*Ri'āya* 217,17 ff.). Auch „Lust" und „Begierde" sind also, ebenso wie das Ich selbst, nicht wesenhaft, sondern höchstens gewohnheitsmäßig böse; ihnen eignet eine gewisse Ambivalenz, insofern sie, recht kontrolliert, ihren „natürlichen" Hang zum Nichtigen ablegen und dem „Herzen" zu guten Werken helfen. Nie jedoch steht diese Begierde zum Guten am Anfang; sie muß immer erst durch den Kampf (*mucāhada*) mit dem Ich erworben werden. Nie auch stimmt sie tatsächlich mit dessen anerschaffener Art (*xilqa*) überein, mag es stark sein oder schwach (*Ri'āya* 217,20 f.) Sie bleibt im Grunde immer ein Ausnahmefall; im allgemeinen wirkt sie nicht an den aufrichtigen Werken mit, denn dies ist „schwieriger als auf Lanzenspitzen zu reiten" (*Ādāb* 88a,19):

„Ich sagte: Wirken Aufrichtigkeit (*ṣidq*) und Lust zu einem Werk der Frömmigkeit zusammen ? — Er (Muḥāsibī) antwortete: Gott besitzt (zwar) die Macht, die Lust der Aufrichtigkeit botmäßig zu machen. Wenn dies (aber) vorkommt, so (nur) selten; und diejenigen Menschen, die diese seltenen Fälle erkennen, sind wenige; die es aber nicht wissen, sind viele. Der Wille zum Werk nämlich ist früher als das Werk (selbst). Lust und Begierde nun folgen un-

10 Vgl. Sure 6/32, 29/64 etc: das irdische Leben als Spiel.

mittelbar auf (den Willen zum[11]) Werk; guter Vorsatz (*nīya*) und Aufrichtigkeit kommen erst hinter ihnen. Sooft der Mensch (*al-'abd*) ein Werk tun will oder zu tun gedenkt, sei es in naher oder ferner Zukunft, eilen Lust und Begierde und aufrichtiger Vorsatz um die Wette zum Herzen, um ihm die (gestillten) Bedürfnisse und Begierden, Vorteile, Nutzen und Annehmlichkeiten der Welt vor Augen zu halten, die von dergleichen zu erhoffen und zu erwarten sind . . . und der aufrichtige Wille ist noch abwesend; und solange er abwesend bleibt, nimmt das Herz diese Dinge an, ohne etwas davon zurückzuweisen. Denn zweifellos hegt das Herz eine gewisse Erwartung (*amal*) bei diesem Werk, welches es tun wollte und zu tun gedachte" (*Ādāb* 87b,11 ff.).

Lust und Begierde haben also einen Vorsprung; und da der auf Gott gerichtete Wille sie noch nicht dirigiert, richten sie sich auf die Welt. Von „Natur" aus ist dem Menschen die Welt näher als Gott; erst der wahre Fromme verspürt recht, daß Gott ihm näher ist „als seine Halsschlagader" (vgl. Sure 50/15). Daß der gottgewollte Sinn der menschlichen Existenz ihrer „Natur" widerspricht, darin liegt ihre eigentümliche Spannung:

„Wenn Wohl und Nutzen des Ich in dem bestünden, was ihm Lust bereitet und was es begehrt, dann wären alle Menschen rechtschaffen; aber sein Wohl ist darin gelegt worden, was es verabscheut, und sein Verderb in das, was es liebt und begehrt" (*Ādāb* 85a,7 f.; vgl. dazu Sure 2/213).

* * *

Was aber zählt Muḥāsibī alles unter die *šahawāt*? Er unterscheidet *Ri'āya* 85,12 zwischen „sichtbaren" und „verborgenen" Begierden; ähnlich auch an einer Stelle der *Ādāb*:

„Denn nicht minder als die verschiedenen (Arten von) Begierde nach Sünden und Übeltaten, nach (gutem) Essen und Trinken, nach (schönen) Kleidern und Häusern[12] und Reittieren, nach sexuellen Freuden, nach Gold und Silber[13] beherrschen den Begehrlichen die Begierde nach Ehre und der Drang nach Geltung und Aufrichtung der Macht, danach, einen Rang einzunehmen, (das Amt des) Gebietens und Verbietens zu übernehmen und andern Leuten (durch Gebrauch seines Einflusses) zu der gewünschten Regelung ihrer Angelegenheiten zu verhelfen, und der Wunsch, bei den Nachbarn, Genossen und Mitbrüdern als unbescholten (im juristischen Sinne) zu gelten und gelobt zu werden, (so wie) die Frommen für ihre guten Taten (gelobt werden)" (*Ādāb* 69b, 17 ff.).

11 *Yalī irādata l-'amal* zu lesen statt *yalī l-'amal*?

12 Der Gedanke, daß auch das Bauen Ausdruck der Weltverfallenheit ist, findet sich bereits im Manichäismus, allerdings dort in materiell-kosmologischer Form, insofern der Hausbau den Kontakt mit den vom bösen Prinzip durchwalteten Weltstoffen begünstigt (vgl. Jonas, *Gnosis* I 313). Der Islam motiviert psychologisch: Hausbau als *ṭūl al-amal* (vgl. für Ḥasan al-Baṣrī Massignon, *Recueil* S. 1, Nr. 2; dazu Ritter, *Meer d. Seele* 97 f.).

13 Vgl. bis hierher die ähnliche Aufzählung der *šahawāt* in Sure 3/12.

Entsprechend seiner Unterscheidung von *a'māl al-qalb* und *a'māl al-cawāriḥ* (vgl. S. 36) trennt Muḥāsibī hier die sündhaften Begierden des Herzens von denen der „Glieder". Charakteristisch für ihn ist nun, daß er sich bei den letzteren, von denen bereits der Koran spricht, nicht lange aufhält; die „Wurzel" (*aṣl*) ist das Herz, die Glieder sind nur die „Zweige" (*aġṣān*; vgl. *Ādāb* 98a,4; auch *Ri'āya* 43,20 f.). Sein ganzes Interesse gilt darum den Gedankensünden: sie verbergen sich hinter der Maske der Gesetzesfrömmigkeit und sind manchem seiner Zeitgenossen noch gar nicht als Sünde bewußt:

„Die Begierde ist im Herzen verborgen wie das Feuer im Aloeholz: wenn es (im Feuerbohrer) zum Glühen gebracht wird, so wird (ihm das Feuer) entlockt[14], und läßt man es in Ruhe, so bleibt es verborgen" (Ausspruch des Wahb b. Munabbih, zitiert *Ri'āya* 85, 21 im Kapitel über den Augendienst).

Unter diesen Sünden des Herzens sind es vor allem zwei, in denen er den Ursprung aller Gottferne erkennt: der Augendienst und der Hochmut.

9. Der „Augendienst" (*riyā'*)

Des Menschen „Verlangen" (*ṭama'*) richtet sich von Natur aus auf die Welt und den Besitz der Mitmenschen. Er weiß aber, daß er bei ihnen nur dann etwas erreicht, wenn sie ihm wohlgesonnen sind, ihn loben und nicht tadeln; darum „zeigt er sich" vor ihren Augen und will gesehen werden: er treibt Augendienst (*riyā'*; so *Ri'āya* 93,15 ff.). Diese Sünde hat also einen dreifachen Ursprung: das Verlangen nach dem Gut der Menschen, die Furcht vor Tadel und den Wunsch nach Lob (*Ri'āya* 92,19 ff.; Beispiele für die einzelnen Motive 94 ff.).

Augendienst ist verhohlene Besitzgier:

„Könige und Untertanen, Gelehrte und Dummköpfe verkehren miteinander in Augendienst, ohne sich davon abbringen zu lassen. Könige behandeln Könige mit Augendienst: einer erweist dem andern seine Reverenz, arbeitet aber im verborgenen darauf hin, dessen Reich seinem eigenen Reich einzuverleiben. Mancher unter den Gefolgsleuten bezeigt den Königen seine Ergebenheit und Unterwürfigkeit; dabei sähe der Stallknecht unter ihnen es gerne, daß er König werden könnte und der König Stallknecht" (*Xalwa* 51,15 ff.).

Die Menschen sind aufeinander angewiesen; darum machen sie einander etwas vor:

14 Es ist wohl mit B *ūriya* zu lesen. Die Schreibung *uriya*, die Smith ohne Variantenbezeichnung in den Text gesetzt hat, ist mißverständlich (man vermutet den IV. Stamm von *ra'ā*). Zudem wäre sie nur dann richtig, wenn *urriya* gelesen wird: von *arā* ist nur II gebräuchlich (vgl. *Lisān* s. v.).

„Man fragte einen Weisen: Warum machen sich die Menschen gegenseitig etwas vor? — Er antwortete: Weil sie einander nötig haben und weil der, welcher dir etwas vormacht, dadurch (bei dir) an Ansehen gewinnt. Jeder, der einen anderen nötig hat, stellt ihm gegenüber zur Schau das, was dessen Neigungen (*maḏhab*) entspricht. Ist das die Religion, so stellt er sich ihm gegenüber religiös; ist es die Welt, so stellt er sich ihm gegenüber weltlich; ist es die Musik, so stellt er sich musikalisch. Den Weltlichen gegenüber zeigt man sich weltlich, den Religiösen gegenüber religiös. Wer einen Menschen braucht und nach dem begehrt, was diesem zur Verfügung steht, der stellt das zur Schau, was dem Betreffenden am liebsten ist" (*Zuhd* 8b,5 ff.).

Mit *riyā'* ist also keineswegs bloß die religiöse „Scheinheiligkeit" gemeint, obwohl diese natürlich in Muḥāsibī's Schriften den bei weitem größten Raum einnimmt. Ja selbst der neutralere Begriff „Heuchelei, Verstellung" will nicht immer passen: wenn z. B. die Weltmenschen Augendienst treiben mit ihrer Beleibtheit, ihrer frischen Farbe usw. (*Ri'āya* 100,14 f.), so heißt das nur, daß sie damit „auffallen wollen"; sie verstellen sich nicht. Hier ist *riyā'* nicht mit Unaufrichtigkeit verbunden (vgl. dazu die Beobachtungen von H. Bauer, *Isl. Ethik* I, S. 2, Anm. 1).

Daß Muḥāsibī sich dieser Unschärfe seines Begriffs nicht bewußt gewesen ist, geht aus einem Passus (*Ri'āya* 100 ff.) hervor, in welchem er den *riyā'* entsprechend dem, womit man „Eindruck machen kann", zu gliedern versucht. Er unterscheidet dabei fünf Arten:

1. Augendienst mit dem Körper:

„Mit seinem Körper kann der Mensch scheinheilig tun (*rā'ā min cihat ad-dīn*) durch Abgezehrtheit und Blässe, damit man bei ihm gottesdienstliche Bemühungen (*ictihād*), Trauer oder Furcht (vor dem Jenseits) vermute, und durch schwache Stimme, eingefallene Augen und welke Lippen, damit man auf (sein) Fasten schließe. Wie man von Abū Huraira überliefert und dieser von Jesus, daß er sagte: ‚So einer von euch fastet, salbe er sein Haupt und kämme sein Haar und schminke sein Auge[15] (100,7 ff.) . . .

Die Weltmenschen aber wollen auffallen (*yurā'ūna*) durch Beleibtheit, frische Farbe und aufrechte Haltung. Und dies ist harmloser als die religiöse Scheinheiligkeit (100,14 f.)".

Zu dem ersteren vgl. die ähnliche Aufzählung *Ri'āya* 121,14 f.: Magerkeit, gelbe Farbe, versagende Stimme, welke Lippen, vertrockneter Speichel, Tränenspuren, eingefallene Augen, Einschlafen mitten unter den Leuten. Dazu auch: Massignon, *Passion* 778.

2. Augendienst mit der Tracht, dem Aufzug (*zīy*):

„Bei seinem Aufzug nun will der Gottesknecht auffallen durch (sein) struppiges Haupt, kranke Augen, gestutzten Schnurrbart[16], künstlich verstärktes[17]

15 Vgl. Matthäus 6,16 f.

16 Vgl. das Ḥadīṯ: „Wer nicht seinen Schnurrbart stutzt, gehört nicht zu uns" (*Conc.* III 91 s. v. *šārib*; dort weitere Ḥadīṯe).

17 Vgl. *Lisān* XIV 253,21 ff. s. v. *istiṣāl*. Im allgemeinen wird das Wort für die verpönte Sitte der Frauen gebraucht, ihre Flechten mit *qarāmil* (falschen Haaren aus Wolle usw.) zu verstärken und zu verlängern (vgl. z. B. Ibn Ḥanbal, *Wara'* 105 und Wensinck, *Handbook* s. v. Hair). Unter den Beduinen galt dies als spezifisch jüdische Sitte (vgl. Jacob, *Beduinenleben* 47).

oder gescheiteltes Haar, um so zur Schau zu tragen, daß er in der (Haar)tracht dem Propheten folgt[18], und durch Spuren der Prosternation (Schwielen an der Stirn etc.; vgl. Sure 48/29), durch rauhe, grobe und hochgeschürzte[19] Kleidung, durch kurze Ärmel, durch Sandalen, die so genäht und zugeschnitten sind, wie die Frommen (*ahl ad-dīn*) sie tragen[20], durch Ungepflegtheit des Gewandes und alle Art von vernachlässigtem Aufzug (*taqaššuf*) — (und dies) gemäß seinem Rang unter den Gottesknechten[21] und dem Rang seiner Genossen . . ." (*Ri'āya* 100,16 ff.).

In diesem zweiten Punkte ist also, wie aus den letzten Worten hervorgeht, der „Stil" dieser populären Frömmigkeit, in der sich äußere Weltabkehr mit ostentativer Nachahmung des Habitus des Propheten geeint zu haben scheinen, nicht überall der gleiche. Man treibt immer nur Augendienst gemäß der Stellung, die man in seiner Umgebung einnimmt und in der man das Lob der Mitmenschen gewinnen will. Muḥāsibī führt dies im Anschluß hieran näher aus; dabei erfahren wir auch, an wen er im besonderen dabei denkt: an die „Koranleser" (*qurrā'*), gegen die sich bereits Ḥasan al-Baṣrī's Polemik richtete (vgl. Ritter in: Der Islam 21,46). In naher Beziehung zu den *quṣṣāṣ* stehend, die durch Ḥadīṯerzählungen oder Koranrezitation die Leute ermahnen (*wa'ẓ*) wollten (zu ihnen vgl. Pedersen, *The Islamic Preacher*, in: Goldziher Mem. Vol. I 226 ff.), ähnelten sie in ihrem Lebensideal und ihrer emotionalen Frömmigkeit stark den Pietisten und den Sufis, die gerade darum sich in deren Haltung karikiert sehen mußten (vgl. Pedersen 245; dazu Pellat, *Milieu* 112 f.).

„ . . . denn die ‚Leser' verhalten sich dabei verschieden:

a) Der eine will Lob für religiöse und weltliche Dinge einheimsen. Er kleidet sich deswegen in prächtige Gewänder, schürzt sie (jedoch) auf, trägt prächtige Sandalen, (aber) nach anderem Schnitt als dem der Leute von der Straße, gemäß der Tracht der Frommen — wobei sie aber gleichwohl prächtig sind (?) —, (trägt) das prunkvolle Obergewand, ohne es (jedoch) zusammenzuwinden (*fatala* ?) oder (doch nur dann) zusammengewunden, wenn unter den

18 Der Prophet soll in Anlehnung an die Sitten der *ahl al-kitāb* die Stirnlocke haben herabhängen lassen und sein Haar gescheitelt haben (Buxārī, *Libās* 70).

19 Zum Schürzen (*tašmīr*) vgl. die Ḥadīṯe bei Buxārī, *Libās* 3 ff.; lange Gewänder sind verpönt (vgl. die Stellen bei Wensinck, *Handbook* 47 s. v. Clothes).

20 Zu den Sandalen vgl. Wensinck, *Handbook* 213 s. v. Shoes.

21 Ich lese mit B *'ubbād* statt *'ibāda*.

‚Genossen' dies Mode ist (*lā yanfuqu 'indahum illā ḏālika*), und prächtige Kleider, die bei frommen und weltlichen Menschen gebilligt werden . . . Er verbindet die Tracht der Frommen mit der der weltlichen Menschen, um bei frommen und weltlichen Menschen Ansehen zu gewinnen" (*Ri'āya* 100,19 ff.).

b) Ein anderer will zugleich bei den Herrschern und den „Lesern" Ehre einlegen, indem er einerseits mit seiner Kleidung und seinen Reittieren großen Aufwand treibt und sich mit der Religion an den Herrscher heranmacht, andererseits aber aus „Getue" (*taṣannu'*) mit den Frommen zusammensitzt usw. (vgl. 101,4 ff.).

c) Ein dritter sucht durch Frömmigkeit Anschluß bei Orthodoxen und Irrgläubigen und begegnet jedem von ihnen in dem entsprechenden Habitus (vgl. 101,7 ff.).

d) „Ein anderer könnte, selbst wenn man ihm alles[22] verschaffte, woran er Freude hat[23], seinen Aufzug in seiner religiösen Haltung, (woran er sich gewöhnt hat und[24]) durch den er bekannt geworden ist, nicht aufgeben. Wenn man zu einem von ihnen, der sich in Wolle (*ṣūf*) und grobe, minderwertige Gewänder kleidet, sagte: ‚Zieh doch Marv-Baumwolle oder guten, molligen Stoff oder zarte Gewebe an!', so käme das seiner Meinung fast einem Abschlachten gleich; denn er möchte doch nicht gerne, daß die Leute sagen: ‚Er hat von seiner Art abgelassen und auf die Welt sich gestützt, nachdem er sich (früher) asketenhaft kleidete (*ba'da taqaššufihī*)" (*Ri'āya* 101,10 ff.).

Ein Angehöriger der Mittelschicht könnte seine Kleidung weder zum Besseren noch zum Schlechteren ändern, ohne sich den Tadel der Frommen oder der Weltmenschen zuzuziehen. Das gleiche gilt für manchen, der mit der Kleidung Augendienst treibt; er scheut sich, wollene und grobe Gewänder anzuziehen, da dies bei Hofe usw. nicht üblich ist, kleidet sich aber auch nicht nach Art der Könige, weil ihn sonst die *qurrā'* tadeln würden (101,13 ff.).

Der Fromme kann nicht nur mit Pracht und Aufwand „sich zeigen", sondern auch mit Zerlumptheit und Schmutz. Ein altes Argument: Diogenes könnte keinen Purpurmantel tragen, ohne seine „Berühmtheit" zu verlieren. Und selbst wer sich von beiden Extremen fernhält, mag dies tun, um bei keinem, weder bei den Reichen noch bei den Armen, Anstoß zu erregen.

Die „Weltmenschen" „zeigen sich" bei dieser Art des *riyā'* mit eleganten, lang geschnittenen (vgl. S. 41, Anm. 19) Kleidern, gefärbten Ṭailasānen etc. (102,2 ff.).

3. Augendienst mit der Rede:

durch weise Worte, Argumentationssicherheit in der religiösen Diskussion, Auswendiglernen von Ḥadīṯen etc.

Bei den Weltmenschen durch Eloquenz (*faṣāḥa*), Auswendiglernen von Gedichten, schöne Stimme beim Rezitieren von Poesie oder beim Gesang etc. (102,4 ff.).

---

22 Ergänze nach B *kull* vor *mafrūḥ* in 101,10.
23 Ergänze mit T ein *bihī* hinter *mafrūḥ*.
24 Ergänzt nach B.

4. Augendienst mit gottesdienstlichen Werken:

durch langes Beten, besonders genaue Erfüllung der Vorschriften dabei, Fasten, Ḥacc, langes Schweigen etc. (102,9 ff.).

5. Augendienst mit seinem Umgang:

durch Verkehr mit angesehenen Persönlichkeiten etc. (102, ult. ff.).

Man spürt, worauf es Muḥāsibī ankommt. Der weltliche *riyā'* wird eigentlich nur der Vollständigkeit halber zitiert und bei den letzten zwei Arten gar nicht mehr besonders erwähnt; es geht um den Augendienst des Frommen, der „Berühmtheit", „publicity" (*šuhra*) erstrebt.

* * *

Es fällt den Menschen der verderbten Gegenwart, so wie Muḥāsibī sie sieht, viel schwerer als denen der idealen Vergangenheit, ihre Frömmigkeit nach außen hin zu zeigen, ohne sie zu veräußerlichen. Schon Ḥasan al-Baṣrī scheint dies empfunden zu haben; er sagt:

„Wenn jemanden Leute besuchen könnten, so soll er nicht nachts sich (zum Gebet) erheben (*qiyām bil-lail*) aus Furcht vor ‚publicity'" (*Masā'il* 121b,17 f.) und: „Wenn einem die Tränen kommen wollen, so möge er sie wandeln in Lachen aus Furcht vor publicity" (*Masā'il* 121b,20 f.; ähnliche Aussprüche vgl. *Ri'āya* 158,14 ff.).

Und Muḥāsibī fährt charakteristischerweise fort: „Die frühen Frommen (allerdings) haben so geweint, daß es sich (auch) nach außen hin zeigte . . ." (*Masā'il* 122a,1).

So kennt z. B. der syrische Mystiker Isaak v. Ninive (gest. um 680) das Problem des heuchelnden Frommen gar nicht (vgl. z. B. Text 332/Übers. 222: auch Tugenden, die man vor den Menschen zeigt, werden angerechnet usw.). Sollte es damit zusammenhängen, daß der syrische Mönch in erster Linie Einsiedler ist, während der Sufi in der Gesellschaft lebt?

Die Religion stößt mehr und mehr in die Innensphäre vor und will der Sünde ihre sicherste Zuflucht, die Gedanken, rauben; die offene und unkomplizierte Gläubigkeit, wie sie der Koran etwa noch voraussetzt, wandelt sich in einen Glauben des „stillen Kämmerleins", mit dem allein man der Gefahr der *šuhra* entgehen zu können scheint.

Muḥāsibī hat diesem Begriff eine höchst interessante *Risāla* gewidmet (*Masā'il* 118b,17 ff.). Aus ihr geht hervor, daß man zu seiner Zeit dabei vor allem an das Tragen des Wollgewandes (*ṣūf*) und der Lumpenkutte (*muraqqa'a*) dachte. Diese beiden Attribute des *zuhd*, in späterer Zeit für ihn überaus charakteristisch, scheinen damals noch sehr umstritten gewesen zu sein. Zwar galten sie manchen als ehrwürdige Eigentümlichkeiten der vergangenen, längst idealisierten Epoche der Prophetengenossen (vgl. *Ma-*

sā'il 119b,9 ff.[25]), aber gerade darum ließ sich damit leicht „berühmt werden". Zugleich empfand man deutlich die Verwandtschaft mit dem christlichen Mönchsburnus, gegen die man sich verwahren mußte (119a,ult. ff.[26]), und wußte doch auch, daß in manchen Berufen, z. B. bei den Seeleuten und Bademeistern, Wollkleidung, vor allem schwarze Wollstrümpfe, gang und gäbe war, ohne daß sie damit „auffielen" (121a,2 ff.). In dieser verwirrenden Fülle des Für und Wider fällt es auch Muḥāsibī schwer, mit einem klaren Ja oder Nein sich zu entscheiden; jedoch scheint er mehr zum Nein zu neigen: er rät, sich an das Vorbild der Alten zu halten und nicht das anzuziehen, worin sich Andersgläubige (gemeint sind wohl die christlichen Mönche) kleiden (121b,7 ff.).

So ist auch der Titel „*Ṣūfī*" für ihn ein recht zwiespältiger Begriff. Er sieht in der Kutte noch nicht das Attribut einer Schar von Gesinnungsgenossen, sondern, mit Ḥasan al-Baṣrī (vgl. *Ri'āya* 245,14 f. und Ibn Sa'd VII_1 123,5 ff.), ein Werkzeug der Heuchelei und des Hochmuts (vgl. *Ri'āya* 245,15 ff.), den Mantel des listigen Ich, das sich mit diesem an sich ehrwürdigen Requisit der Frühzeit tarnt. Er dürfte diese Abneigung mit den *ahl al-ḥadīṯ* gemeinsam gehabt haben: im Ḥadīṯ kommt *ṣūf* (und verwandte Begriffe) überhaupt nicht vor (vgl. Wensinck, *Génèse* . . . in: Semiet. Stud. 145). Jedoch geht es ihm in seiner Polemik weniger um das Wollgewand an sich als um die, die es tragen: die *qurrā'* und die Asketen.

Als erster Ṣūfī wird Abū Hāšim aus Kufa genannt (vgl. S. 24); auch Ibrāhīm b.Adham (gest. zwischen 160/776 und 166/783) soll schon *ṣūf* getragen haben (vgl. Sulamī, *Ṭab.* 30,7).

* * *

Wenn man wie die „Weltmenschen" mit aufrechter Haltung z. B. „Eindruck machen" will, so ist das an sich recht harmlos (vgl. S. 40); anders aber bei Werken der Frömmigkeit: hier „heuchelt" man, weil man sie nicht mehr in ihrem eigentlichen Sinn, d. h. um Gottes willen, tut, sondern um der Menschen willen. Ihr äußerer Anschein ist der gleiche geblieben; aber ihre Absicht ist eine andere geworden. So bemächtigt sich ihrer eine verwirrende Zweideutigkeit; sie können gespalten sein: äußerlich gut und innerlich böse. In einem Passus, der den Fall desjenigen behandelt, der

25 Vgl. auch Ibn Sa'd I_2 176,4 f.: alle Propheten tragen *ṣūf*.

26 Vgl. auch Ibn al-Cauzī, *Talbīs* 208,6—7. Für die Lumpenkutte bei den christlichen Asketen vgl. den Beleg bei Wensinck, *Some Semitic Rites* 54 und Widengren in: Orientalia Suecana 2,42 ff., der sie mit dem Flickenrock des antiken Mimus in Beziehung setzt. Flickengewänder trugen auch die manichäischen electi (vgl. Vööbus, *History of Asceticism* I, 120).

auf etwas an sich Erlaubtes (bei einer Sklavin) schaut, dabei aber unerlaubte Wollust empfindet, kommt Muḥāsibī auch hierauf zu sprechen:

„Dies läßt sich mit jemandem vergleichen, dem zwei Männer, ein Gottesfürchtiger und ein schwerer Sünder (*fācir*), begegnen und der zu ihnen sagt: ‚O ihr beiden Sünder (*fācirān*)'. Dies wäre ein Wort, mit dem er (zugleich) die Wahrheit spricht und lügt. Ebenso, wenn er sie anredete mit: ‚O ihr beiden Gottesfürchtigen', wäre dies ein Wort (nämlich *taqīyān*), und doch spräche er darin (gleichzeitig) die Wahrheit und eine Lüge.

Ich sagte: Wie kann denn ein Wort (zugleich) eine wahre und eine falsche Aussage sein[27], wo doch eine wahre Aussage das Gegenteil einer falschen und ein Wort nicht zwei Worte ist, die sich widersprechen?

Er antwortete: Nicht wegen eines Gegensatzes in dem Wort sind ihm gleichzeitig wahre und falsche Aussage zuzuschreiben, sondern weil er bei diesem Worte etwas Zwiefaches auszusagen beabsichtigt: mit einem Wort beabsichtigt er über diesen etwas Wahres und über jenen etwas Falsches auszusagen. — Ebenso beabsichtigt er mit einem Blick das zu erlangen, was ihm erlaubt, und Wollust zu empfinden bei dem, was ihm verboten ist. Und so auch beim Augendienst: es entsteht kein Gegensatz hinsichtlich des Gehorsams der Glieder, so daß Gehorsam (zugleich) Ungehorsam wäre. Vielmehr hat er (dabei) zwei Absichten: mit der einen will er Gott, mit der zweiten etwas anderes als Gott; so gehorcht er mit den Gliedern, gehorcht aber nicht Gott, insofern er dem Streben (*qaṣd*) nach ihm das Streben nach etwas anderem als ihm zugesellt" (*Masā'il* 144a,10 ff.).

Der Ungehorsam, der sich in der Absicht des Werkes versteckt, hebt gewissermaßen den Gehorsam in der äußeren Erfüllung auf; der Augendienst macht das Werk zunichte (vgl. *Ri'āya* 299,22 etc)[28]; wenn man Lohn davon zu finden hofft, so gleicht man einem, der eine Fata Morgana oder Asche vorfindet (vgl. *Ādāb* 69a,18 f.).

Zur Fata Morgana vgl. Sure 24/39: auf die Werke der Ungläubigen bezogen; dazu Sabbagh, *Métaphore* 89. „Asche" in Sure 14/21.

Bis in die feinsten Schlupfwinkel der Seele spürt Muḥāsibī der Sünde des Augendienstes nach. Er kommt so dazu, verschiedene Grade des *riyā'* zu unterscheiden (*Ri'āya* 123,4 ff.). Am verderblichsten ist die Heuchelei mit dem Glauben, wenn man in seinem Innern an Gott zweifelt (123,5 ff.); so auch, an anderer Stelle:

„Die Art des Augendienstes, wo schon ein wenig davon Vielgötterei (*širk*) bedeutet, ist, daß man von seinem Tun etwas offen zeigt, womit man gar nicht nach dem Lohne Gottes begehrt oder vor der Strafe Gottes zurückschreckt, und in seinem Ich heimlich etwas anderes als Gott verehrt, während man bei

27 Es ist wohl zu lesen: *kaifa ṣārat kalimatun wāḥidatun ṣidqan wa-kiḏban.*

28 Nur dann nicht, wenn das Werk bereits getan ist und man nachher sich darüber freut, daß die Leute auf einen schauen und einen bewundern (vgl. *Ri'āya* 134 ff., vor allem 134, pu. ff.; ähnlich *Ādāb* 89a,3 ff.).

den Menschen den Anschein erweckt, Gott zu verehren . . . eine Eigenschaft der Namenmuslime (*munāfiqūn*)" (*Zuhd* 8a,18 ff.).

Gleich dahinter folgt, wer mit der religiösen Pflicht (*farḍ*: Armensteuer, Wallfahrt etc.) heuchelt, d. h. wer sie nur mitmacht, um sich seinen guten Namen zu erhalten (123,15 ff.); dann wer mit obligatorischen Gebräuchen (*sunan wāciba*) Augendienst treibt (wer in die Moschee geht den Mitmenschen zuliebe etc.; 124,19 ff.) — und so fort, bis in solch subtile Verästelungen, wo man nur in langem Grübeln die Tücke seines Ich aufzuhellen vermag[29]. Der *širk* im Menschenherzen ist verborgener als „der schwarzen Ameise Tritt in finsterer Nacht auf hartem Gestein" (Ḥadīṯ; vgl. *Iḥkām at-tauba*, Ms. Berlin 8b, pu./ult.); die Heuchelei liegt dem Menschen im Blut, sie „fließt in den Adern" und „vermischt sich mit dem Herzen" (*Ādāb* 89b,9 f.).

Muḥāsibī scheint hier noch mit einer halb medizinischen Vorstellung zu spielen: die Heuchelei vermischt sich (*taxālaṭa*) mit dem Blut und gelangt durch die Adern zum Herzen, das davon benommen wird. Diese Vorstellung mußte sehr naheliegen, da ja *qalb* sowieso rein anatomisch schon „Herz" bedeutete. Schon für Philo ist das Blut Sitz der *nafs* (vgl. Wolfson, *Philo* I 387; so auch bei einem jüdischen vorislamischen Dichter des Ḥicāz, *Lisān* VIII 119,19). Dasselbe wird im Ḥadīṯ auch vom Satan behauptet: „Der Satan sitzt den Adamskindern im Blut" (vgl. S. 57). — Meist (vgl. z. B. *Ri'āya* 135,5) gebraucht Muḥāsibī jedoch, ebenso wie später Ġazzālī, *xālaṭa* und *taxāluṭ* rein metaphorisch. Ġazzālī deutet das Wort dann auch anders: viele Werke sind weder bloß aufrichtig noch bloß heuchlerisch; sie sind ehrlich gemeint, haben aber eine „Nebenabsicht" — darum sind sie „gemischt" (vgl. Bauer, *Isl. Ethik* I 68 ff.). Er auch entschließt sich, zwar zögernd, da entgegen dem evidenten Wortlaut der von ihm zitierten Traditionen (71 f.), anzunehmen, daß das *taxlīṭ* den jenseitigen Lohn nicht direkt aufhebt, sondern nur mindert (72 ff.). Muḥāsibī hingegen zählt, nach dem Zeugnis des *Iḥyā'*-Kommentators Murtaḍā az-Zabīdī, zur rigoroseren Richtung, die sich an die Traditionen hielt (vgl. Bauer 73, Anm. 2; s. oben).

* * *

In extremen Fällen mag sich der Augendienst gar vor dem menschlichen Gewissen rechtfertigen lassen: Heuchelei aus lauteren Motiven:

„Ich sagte: Ist es nicht erlaubt, dem Gelehrten gegenüber zu heucheln, um dadurch Wissen von ihm zu erlangen[30], ohne daß man damit etwas Weltliches will — oder den Eltern[31] gegenüber, damit sie mit einem zufrieden seien? Man will ja dabei (nur) ihre Zufriedenheit, nicht aber etwas Weltliches.

29 Vgl. auch die komplizierte Zergliederung des *riyā'* nach den verschiedenen Zeitpunkten des Auftretens der „Einfälle" (*xaṭarāt*) dazu (*Ri'āya* 120 ff.).
30 Es ist *'ilman* zu lesen statt *'ulamā'*.
31 Lies *lil-wālidain* parallel zu *lil-'ālim*.

Er antwortete: Nein! Das ist eine irreführende Rede und ein Betrug. Denn Gott befahl dir, nur für ihn allein Werke zu verrichten, ihn allein zu wollen; und deine Heuchelei, um mehr zu wissen, bringt Verlust und Unwissenheit. Es ist, als ob du sagtest: ‚Ich leide Schaden an meinem Werk und erwerbe mir Unwissenheit durch Vermehrung des Wissens'; denn dein Wunsch, daß dich der Gelehrte lobe, ist das Gegenteil deines Wunsches, daß dich Gott lobe . . . (*Ri'āya* 175,9 ff.).

Vor Gott allein entscheidet sich, was Heuchelei ist; der Zweck heiligt für Muḥāsibī nicht die Mittel[32]. Es ist also durchaus möglich, daß man mit bestem Gewissen handelt und gar nicht mehr dem *riyā'* verfallen zu sein meint. Man kann unbewußt heucheln[33], und vielleicht entdeckt man seinen Irrtum erst viel später durch einen Zufall:

„. . . wie z. B. einer, der fünfzig Jahre lang Gott dient in der Meinung, er sei aufrichtig dabei und wolle damit weder Lohn noch Dank, nicht insgeheim und nicht öffentlich. Da will es der Zufall, daß man die Namen der Rechtschaffenen und Gottesanbeter des Ortes, in dem er wohnt, aufschreibt; seinen Namen aber schreibt man nicht auf oder setzt ihn ans Ende (der Liste), wobei man (zugleich) einen, der ihm in der Frömmigkeit nicht gleichkommt, voranstellt. Nun findet er dies bei sich befremdlich und wird böse darüber, daß man ihn nicht an die Spitze gestellt hat. Da stellte sich heraus, was an seinem Gottesdienst aufrichtig und was verlogen war: wäre er aufrichtig gewesen, so hätte er sich nicht bei sich geärgert und nicht befremdlich gefunden, was sie taten, sondern hätte ihn (den Gottesdienst) unter die großen Gnadengaben gezählt, die Gott ihm erwies" (*Ādāb* 83a,2 ff.).

Der Fromme heuchelt nur, weil er nicht um die Heuchelei weiß; er strebt nach der Welt, ohne es bewußt zu wollen: er handelt ja nach seiner „Natur". Man heuchelt in dem Glauben, nicht zu heucheln (vgl. *Dawā'*, JRASB 1856,140). Der Grund dafür kann aber nur darin liegen, daß das Ich dem Menschen etwas vorspiegelt (*xaiyala*; vgl. S. 33); so ist er Heuchler und Betrogener zugleich.

„Laß dich nicht täuschen[34] durch sein (des Ich) wunderschönes Großsprechen (*waṣf*) von Aufrichtigkeit; wenn du seiner Aufrichtigkeit bedarfst, lügt es" (*Xalwa* 474,10 f.).

* * *

32 Auch der Gedanke, daß die Heuchelei des *Šaix* besser sein könne als die Aufrichtigkeit der Menge (vgl. Qušairī 112,18 und Rūmī, *Maṯnawī* II 2699), steht Muḥāsibī fern.
33 Dieses Phänomen auch bei Ḥātim al-Aṣamm (gest. 237/851; vgl. *Ḥilya* VIII 76 apu).
34 Wohl *taġtarra* zu lesen statt *tu'abbir*.

Es ist wohl nicht daran zu zweifeln, daß die Vertiefung des ganzen Begriffskomplexes *riyā'* Muḥāsibī's Leistung ist. Ḥasan al-Baṣrī bevorzugte noch statt *riyā'* einen anderen Terminus: *taṣannu'*, der eigentlich mehr das „Getue" meint, die religiöse Pose, ohne schon die minutiöse psychologische Zergliederung zu umgreifen, die uns in Muḥāsibī's Schriften so häufig begegnet (vgl. Ritter in: Der Islam 21,39); bei Muḥāsibī tritt dieser Begriff zurück.

Aus Stellen wie *Ri'āya* 126,18 scheint hervorzugehen, daß er nur in leichteren Fällen von *taṣannu'* spricht, wenn keine obligatorische Pflicht (*farḍ*) ungültig gemacht wird und man sich verstellt und übertreibt in einem opus supererogationis (*nāfila*).

Ġazzāli, sein großer Nachfahre, hat in seinem *Iḥyā'* dieser feinen Beobachtungskunst außer seiner Systematik nichts mehr hinzuzufügen gehabt (vgl. dazu Obermann, *Subjektivismus* 142 ff.).

10. „Selbstgefälligkeit" (*'ucb*) und „Hochmut" (*kibr*). „Stolz" (*'izz*)

„Augendienst", zumal wenn er sich nicht mit Unehrlichkeit verbindet, kann der Selbstgefälligkeit sehr nahe kommen: *riyā'* kann entstehen, wenn man mit seinem Hause, seinem Gesinde usw. prahlt (*mubāhāt*; vgl. *Ri'āya* 130,13 ff.) oder seines Wissens, seines Reichtums usw. sich rühmt (*tafāxur*; 130,18 ff.). Muḥāsibī versteht es mit großer Menschenkenntnis, das aufschneiderische Gerede seiner Mitmenschen zu entlarven; in scheinbar harmlosen Floskeln entdeckt er verborgene Eitelkeiten. Er weiß um die Redensarten des eingebildeten Gelehrten, des reichen Protzen, des Bramarbas oder des Frömmlers:

„Daß er mit dem Wissen einen andern zu übertrumpfen sucht (*tafāxara*), führt ihn dazu, mit ihm in überheblichem Tone zu reden[35] und zu sagen: ‚Wieviel (Kolleg) hast du (schon) gehört? Verstehst du dich überhaupt auf etwas? Was sagst du denn über die und die Frage?'. Und ebenso sagt dieser in bezug auf einen andern: ‚Der und der kann gar nichts', auch wenn er ihn gar nicht gehört hat; und: ‚Er hat ja nicht (die Kollegs) gehört, die ich gehört habe, und er reicht nicht an mich heran', indem er sich ihm gegenüber herausstreicht (*iftixāran 'alaihi*).

Ebenso sucht er mit welt(lichem Gut) prahlerisch einen andern zu übertrumpfen und sagt also: ‚Du bist ja ein armer Teufel und hast kein Geld; was verdienst du denn so? Wieviel Geld hast du überhaupt? Wann bist du an das

35 *istaṭāla*; vgl. Ibn al-Mu'tazz, *Badī'* (ed. Krachkovsky), Glossar s. v.

Geld gekommen? Mein Sklave[36] hat noch mehr, als du besitzest, und (selbst) mein Klient ist reicher als du'.

Desgleichen mit dem Handeln. Er sagt also: ‚Im Krieg bist du ja nicht bei der Reiterei gewesen' und: ‚Du hast dich nicht (in der Flucht) wieder zum Angriff gewandt (*mā kararta*)' und: ‚Du warst feige und hast dich nicht recht wieder zum Angriff gewandt'.

Desgleichen in der Diskussion und im Ruhmeswettsteit (*mufāxara*): ‚Wie viele Traditionen kannst du denn so auswendig und welche Šaixe hast du getroffen; welche Gottesgelehrten hast du noch erlebt? NN pflegte aber nicht dich an erster Stelle zu nennen, sondern mich dir vorzuziehen'; und er sagt dies, ohne jenen jemals gehört zu haben, (nur) um sich ihm gegenüber herauszustreichen. So führt ihn der Augendienst dazu, ihm gegenüber Hochmut zu zeigen . . ., wenn er z. B. sagt: ‚Soundsoviel Traditionen hab' ich gehört, soundsoviel Kriegszüge mitgemacht, soundsoviel Wallfahrten nach Mekka unternommen, den und den von den Šaixen noch erlebt, seit der und der Zeit das Fasten nicht mehr gebrochen . . ." (*Ri'āya* 130,19 ff.).

Es ist die Art ironischer Beleuchtung menschlicher Schwächen, in der auch Cāḥiẓ die Reden der Geizhälse z. B. entlarvt.

All dies aber, obgleich dem Phänomene nach noch Augendienst, entspringt aus der Selbstgefälligkeit (*'ucb*) und dem Hochmut (*kibr*; vgl. *Ri'āya* 132,12); beide, *riyā'* und *'ucb*, können zusammenkommen, jedoch ist dies keineswegs notwendig (*Ri'āya* 261,3 ff.).

* * *

Selbstgefällig kann man nur sein, wenn man sein Ich für lauter hält und es nicht beargwöhnt (*Ri'āya* 208,6 mit Hinweis auf Sure 53/33); man findet sein Tun und Wissen schön und großartig, schreibt es sich selbst zu und vergißt dabei, daß es in Wirklichkeit eine Gnadengabe Gottes ist (*Ri'āya* 209,14 ff.). Dies ist noch nicht Hochmut; zu ihm gehört, daß man überheblich auf die Mitmenschen herabschaut (vgl. *Ri'āya* 235,7). Wer sich selbst gefällt, muß nicht unbedingt andere verachten; allerdings wird er sich meist auch ihnen gegenüber „groß dünken" (*takabbara* = hochmütig, bzw. *ta'aẓẓama* = überheblich sein).

„Ich sagte: Ich habe bemerkt, daß die meisten Gelehrten den, der hochmütig ist, selbstgefällig nennen und die Selbstgefälligkeit als Hochmut bezeichnen.

Er antwortete: Der Anfang des Hochmuts ist die Selbstgefälligkeit, und aus der Selbstgefälligkeit entspringt daher meistens der Hochmut; aufgrund dessen[37] wird sie (auch) Hochmut genannt. (Außerdem) wird kaum ein Selbstgefälliger dem Hochmut entrinnen. Da nun die Selbstgefälligkeit das ist, was zum Hochmut führt und dieser aus ihr entsteht, wird er als hochmütig be-

36 Ich lese 130, ult. mit der Variante *'abdī* statt *'indī*.

37 Ergänze 232,4 mit T *ṯamma* hinter *fa-min*.

zeichnet[38]. Auch weisen die Charakterzüge des Hochmuts auf sie; denn es kann wohl sein, daß einer das, was ihm an Religion und weltlichem Gut gegeben worden ist, hoch einschätzt, ohne deswegen überheblich zu sein gegenüber irgend jemand. Das ist Selbstgefälligkeit, wenn er die Gnade Gottes dadurch vergißt; wenn er aber deswegen überheblich wird gegenüber einem andern und mit ihm nichts zu tun haben will, ihn also verachtet, dann ist er hochmütig. Denn wenn er nur sich in sich selbst gefällt, ohne andere zu verachten, so ist er selbstgefällig, ohne doch hochmütig zu sein . . ." (*Ri'āya* 232,2 ff.).

Erst die Überheblichkeit sprengt den Rahmen des eigenen Ich und urteilt über die Mitmenschen. Eitelkeit kann sich narzißhaft in sich selbst verschließen; Hochmut hingegen verstößt zugleich gegen das Gebot der Nächstenliebe.

Auch für Muḥāsibī geht jedoch meist beides ineinander über: Wenn man sich in seinem Verstand und seiner Klugheit gefällt (*Ri'āya* 225,1 ff.), so führt einen das doch gleich dazu, die andern „für dumme Esel zu halten" (7 ff.); damit unterscheidet man sich schon kaum mehr von dem hochmütigen Gelehrten, der die verachtet, welche ihm unterlegen sind (241,14; so auch beim *'ucb* 225,7):

„Er überhebt sich und schließt sich von den andern ab, damit sie zuerst grüßen und[39] nicht er, damit sie ihn besuchen und nicht er sie[40], damit sie bei ihm Krankenbesuch machen und nicht er bei ihnen[40]. So will er seine Überlegenheit ihnen gegenüber wahren, sie sich vom Halse schaffen und den unter ihnen, der doch mit ihm Umgang pflegt[41], sich dienstbar machen und ausnützen. Er ist schockiert (*anifa*), wenn sie ihm Vorhaltungen machen; denn er steht ja über ihnen in den Werken, während sie (ihre Werke) vernachlässigen und unvollkommen erfüllen.

Wenn er doch jemanden von ihnen zuerst grüßt oder ihm den Gruß zurückgibt, mit ihm (auf der Straße) zusammensteht oder bei ihm ein und aus geht, eine Einladung von ihm annimmt oder mit ihm vertraulichen Umgang pflegt[42], dann glaubt er ihnen schon eine (große) Wohltat erwiesen und ihnen etwas angetan zu haben, was sie von Leuten wie ihm gar nicht verdienen . . ." (*Ri'āya* 241,15 ff.).

Der Perser, der sich auf seine vornehmen königlichen Vorfahren etwas zugute hält (*Ri'āya* 229,2 ff.), ist nicht weit davon entfernt, in šu'ūbitischem Hochmut die Araber zu verachten:

38 Lies 232,5 mit B *summiya* statt *yusammā*.
39 Es ist 241,15 wohl mit B *wa* statt *fa* zu lesen.
40 Lies 241,16 mit B *yazūrūhu* statt *yazūrūnahū*, desgleichen *ya'ūdūhu* statt *ya'ūdūnahū*, noch abhängig von *li* in *li-yabda'ūhu*.
41 T hat *xālaṭahū* statt *xālaṭa*.
42 B hat als Variante *bašša*, nicht — wie im Apparat — *bašara*; also: „oder ihm eine fröhliche Miene zeigt" (vgl. dazu *Ri'āya* 122,2).

„Er glaubt, etwas mehr zu sein als der andere, verachtet ihn und erhebt sich über ihn, vergißt dabei aber, daß ihr (seiner Vorfahren) Tun und Treiben ein (böses) Ende hatte, und bleibt den Dank (dafür) schuldig, daß Gott ihn aus ihnen heraushob und ihn mit (der Bekehrung zum) Islam und der Gunst auszeichnete, und daß er ihren Adel mit dem Adel des Islam vertauschte und zu seiner Religion (*dīn*) den wahren Glauben (*īmān*) machte. So wird er hochmütig und ruhmrederisch und verachtet, wer an Abkunft unter ihm steht, bis er sogar sich für besser hält als die, welche schon früher als er zum Heil (*ṣalāḥ*) gelangt sind (d. h. die Araber). Manchmal ruft dies bei ihm Treulosigkeit gegenüber dem Islam und Feindschaft gegen die Religion und gegen sie (die Muslime[43]) hervor deswegen, weil sie seine Vorfahren in die Flucht schlugen, sie unterwarfen und ihr Land und ihre Besitzungen rechtmäßig durch den Sieg der (wahren) Religion erbten" (*Ri'āya* 229,5 ff.).

Mag also im Verhalten zu den Menschen ein Unterschied zwischen Selbstgefälligkeit und Hochmut nur selten spürbar sein, so ist er es um so mehr im Verhältnis zu Gott. Jede Selbstgefälligkeit ist ja Mißachtung des Dankes gegen Gott (vgl. *Ri'āya* 232,7)[44]; Hochmut vor Gott hingegen (vgl. dazu *Ri'āya* 235,19 ff.), d. h. Geringachtung Gottes, des „Herrn der Welten", ist zu widersinnig, um häufig zu sein. Pharao wagte ihn, als er die Botschaft Mose zurückwies (vgl. *Ri'āya* 236,15 ff.), und manche der Gegner des Propheten, die vor Gott sich nicht niederwerfen wollten (vgl. Sure 25/61); sie handelten dabei aus einer in der Tradition verwurzelten Abneigung heraus:

„Die starke Abneigung gegen (die Körperhaltung des) *rukū'* gab es bei den Arabern schon in alter Zeit, weil man sich dabei bücken muß; das Sich-Bücken war vor der Entsendung des Propheten eine Erniedrigung, gegen die sie eine starke Abneigung hatten . . . (folgen Belegstellen: Ḥakīm b. Ḥizām[45] huldigt dem Propheten nur unter der Bedingung, nicht — beim *sucūd* usw. — niederfallen zu müssen, u. a.) . . . Das war von ihnen bekannt, und sie wußten es von sich selbst. Es kam so weit, daß, wenn jemandem etwas hinfiel, er es liegen ließ und es nicht an sich nahm, da er sich sagte: ‚Soll ich mich für dies Ding da bücken?'[46]

43 Nicht in B.
44 Es sei denn, man gefalle sich in falschen Ansichten wie die „Neuerer" (*ahl al-bida'*); sie vergessen nicht den Dank — für Irrlehren kann man ja nicht danken —, sondern sind von Gott „im Stich gelassen" (vgl. *Ri'āya* 215 f.).
45 Neffe der Xadīca (gest. zwischen 50/670 und 60/680; vgl. *Tahḏīb at-t.* 2,447 f., Ibn al-Aṯīr, *Usd al-ġāba* II 40 etc.). Problematische Interpretationen seines Ausspruchs in *Nihāya* s. v. *x-r-r*; richtig wohl bei Nasā'ī, *Taṯbīq* 35.
46 Mit B: *wa-yaqūlu ana uḥaiyu lahū*, wobei *uḥaiyu* wahrscheinlich für *uḥannī* verschrieben ist. T liest: . . . *ana axirru lahū*, „soll ich davor niederfallen?"

Auch heute gibt es noch Leute, denen die Sandale zerreißt, so daß sie (vom Fuße) fällt, und die sich aus starker Abneigung nicht niederbeugen wollen, um sie an sich zu nehmen . . . So haben sie eine starke Abneigung gegen das *sucūd*, da es ihrer Meinung nach eine Erniedrigung ist, weil man sich (dabei) bücken muß . . ." (*Ri'āya* 236,6 ff.).

Auch der Häretiker Ibn Abī l-'Azāqir (hingerichtet 332/934) empfand das *sucūd* als ein Opfer für die Zeitgenossen des Propheten (vgl. Meier in: Artibus Asiae 16/1953, 150; dazu z. B. Yāqūt, *Iršād* I 303,5 f. Ich verdanke diesen Hinweis Herrn Professor Meier).

Kibr, „Hoheit" steht rechtens nur Gott zu — er nennt sich ja im Koran selbst *mutakabbir* (Sure 59/23) — und ziemt nicht seinen Untertanen (*Ri'āya* 232,14 f.). Wer sich in seinem Hochmut (*kibr*) diese Hoheit (*kibr*) anmaßt, den wird er erniedrigen (vgl. die Ḥadīṯe 233,1 ff.):

„Du siehst doch, wie Abū Huraira vom Propheten überliefert: Gott spricht: ‚Die Hoheit ist mein Kleid (*ridā'*) und die Erhabenheit mein Mantel (*izār*). Wer mir diese beiden streitig macht, den werfe ich in mein (Höllen)Feuer'" (*Ri'āya* 232,17 f. u. *Ādāb* 79b,19 ff.; vgl. *Conc.* II 250 s. v. *ridā'*).

„Wer mit seinem Haupt an das Dach ragt (*šamaxa*), dem verletzt es den Schädel; wer den Kopf neigt, den schützt und birgt es" (*Ri'āya* 234,19).

* * *

Hinter Selbstgefälligkeit und Hochmut steht der natürliche Stolz (*'izz*[47]) des Menschen. Er hält in seiner Seele den Ehrenplatz (*Ādāb* 79a, 15/16); das Ich ist „vernarrt" (*'āšiqa*) darin. Er ist die Wurzel (*aṣl*) allen Übels, mag er sich auch hinter vielen Masken verstecken:

„Die Liebe zum Stolz ist ein Urtrieb (*aṣl*)[48]: von ihm geht aus die Sucht nach Herrschaft und Ansehen bei den Menschen, aus ihm kommen Hochmut und Selbstruhm, aus ihm Zornmut (*ġaḍab*) und Neid, aus ihm Groll, Sich-Ereifern und Parteileidenschaft. Das Ich ist vernarrt in ihn: er ist sein Liebling („Augentrost"), es liebt ihn mehr als eine Mutter ihr einziges Kind. Ich habe erfahren, daß er das letzte ist, was in den Herzen derer, welche die Welt um des Jenseits willen aufgegeben haben, (an Sündhaftigkeit) bleibt — deswegen nämlich, weil er so hartnäckig und so fest im Ich eingenistet ist. Das fromme Werk ist bei dem von den Koranlesern, der nicht ein auf seine Religion bedachter Gottsucher (*murīd*) ist, seine Waffe, durch die seine Herrschaft stark ist. Dies ist der Stolz im Ich, das Sich-Rühmen mit seinem Werk und das Herabschauen auf die Mitmenschen.

Wir haben Leute gesehen, welche die Werke der Frommen taten, als da sind: Gebet, Fasten, Almosen, Pilgerfahrt und Heiliger Krieg, und denen

47 Eine größere Rolle spielt dieser Begriff nur in den *Ādāb*, wo *kibr* und *'ucb* nicht behandelt werden; die anderen Schriften bevorzugen die Terminologie der *Ri'āya*.

48 Auch für Origenes war die superbia die Wurzel aller Sünden (vgl. Völker, *Vollkommenheitsideal des Origenes* 61); ähnlich auch Isaak von Ninive (Text 539/Übers. 362).

dabei in ihrem Ich der Stolz wuchs; ja, wir haben manche gesehen, die sich demütig gebärdeten aus Verlangen nach mehr Stolz. Und ich wüßte nicht, daß ich einen von denen, die sich frommen Übungen hingeben, frei davon, d. h. vom Stolz, gesehen hätte; denn[49] er spürt immer noch, soweit es ihm möglich ist, die Süßigkeit des Geschmackes (des Stolzes). Mit ihm bringt es kein Gottesanbeter und kein Weltflüchtiger zu etwas; wie könnte er weltflüchtig sein, wo doch Weltverzicht und er (der Stolz) nicht an einer Stelle zusammenwohnen können . . . Die Lust ist sein Schiedsrichter, der Hochmut sein Bruder und Beistand, die Ungerechtigkeit seine Lebensart, der Zornmut sein Herrscher und der Augendienst einer seiner Verbündeten, der für ihn arbeitet (*yaksibu*) und (den Erlös) ihm ausliefert, die Selbstgefälligkeit sein zahlenmäßig überlegenster[50] Verbündeter, der Neid sein Feldmarschall und der geheime Haß sein Ratgeber . . .

Der Stolz ist unter den Geschöpfen allgemein (verbreitet), unter Knechten und Mägden, Armen und Reichen, Schwachen und Starken, ‚Lesern' und Theologen; jeder von ihnen zeigt ihn, soweit es ihm möglich ist. Wer ihn aber nicht offen zeigen kann, der behandelt (doch), ganz insgeheim bei sich, die Menschen danach; denn solange er im Menschen steckt, läßt er seinen Anteil an ihm nicht fahren — insgeheim und gar nicht offenkundig. Du siehst doch, wie er bei sich von Zornmut gegen den andern erfüllt ist, wie er ihn beneidet und ihn umkreist in dem Streben, (eine) Blöße bei ihm (zu erspähen), wie er über ihn nach dem Schiedsspruch der Lust richtet . . . " (*Ādāb* 76b,ult. ff. u. 77b,3 ff.).

11. Welt und Weltmenschen

Die Welt ist das „natürliche" Ziel der Begierde; aber wer genauer hinschaut, erkennt, daß sie eigentlich die Mühe nicht lohnt: sie ist wertlos. In einem Ḥadīṯ heißt es: „Wäre die Welt vor Gott auch nur einen Mückenflügel wert, so hätte er nie einem Ungläubigen einen Schluck Wassers von ihr gegeben" (*Ādāb* 94a,16 f.; vgl. Ibn Māca 37,3 = Nr. 4110). Sie ist „geringwertig und vergänglich" (*Zuhd* 2a,20), ein „Haus der Heimsuchung und ein vorübergehender Aufenthalt" (*Xalwa* 452,10; dazu Ritter, *Meer d. S.* 57 f.). Die geschaffenen Dinge sind dem Menschen nur „Leihgüter" (*'awārī*; *Xalwa* 455,8[51]), die wie die Welt überhaupt „vergehen" (*fanā*; z. B. *Xalwa* 455,11) und bei denen man nicht „lange verweilen" kann (*Zuhd* 2b,1); „wir sind in der Welt wie ein reisiger Reitersmann, der unter einem Baume Schatten sucht und dann wieder davonzieht" (*Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 20a,19 f.: *Ḥadīṯ*; vgl. Ibn Macā 37,3 = Nr. 4109[52]). Vergänglich-

49 Ms. Köprülü hat besser *li-an* statt des unverständlichen *fa-in*.

50 *aḍ'afu*; = Superlativ zum Partizip von *ḍa'afa* (*l-qauma*), „an Zahl übertreffen" ?

51 So auch Wahb b. Munabbih (vgl. *Ḥilya* IV 31,5).

52 Zu ähnlichen Bildern vgl. Grünbaum in: ZDMG 42, 263/264.

keit und Sterblichkeit sind Unvollkommenheit; man sollte das Unbeständige nicht zu seinem Lebensinhalt machen.

Dieser Schluß ist nicht so unmittelbar evident, wie es scheinen mag. Die vorislamische Poesie z. B. kennt mit ihrem *dahr*-Begriff durchaus die Vorstellung der Unumgänglichkeit des Todes (vgl. Pedersen in: Goldziher Mem. Vol. I 228 ff.), und dennoch wird dieses Erlebnis in ihr nicht immer negativ gedeutet, sondern in seiner Faktizität hingenommen; es geht nicht darum, das Dasein zu erleiden, sondern heroisch auszuharren in einer positiv gelebten und genossenen Welt (vgl. Caskel, *Das Schicksal in der altarab. Poesie* 53). Vorgegeben ist die Weltsicht Muḥāsibī's in der Offenbarung des Koran, die, da sie von der Eschatologie ausgeht, das Leben von der Zukunft her bewertet und darum die vanitas des Irdischen, das nur ein temporärer *matā'*, „Genuß" ist, immer wieder hervorhebt (Sure 17/66, 20/131 etc.; vgl. Andrae, *Christentum u. Ursprung d. Islams* 87).

Der Fromme fühlt sich in der Welt nicht geborgen; sie ist ihm ein Gefängnis, aus dem er sich in die Freiheit sehnt:

„Hast du je gehört oder gesehen, wie jemand, der behauptet, eingekerkert zu sein, es nicht gerne sähe, daß er aus seinem Kerker befreit und entlassen würde?" (*Xalwa* 49,2).

oder in welchem er die Strafe für seine Sünden erwartet:

„Stell dir vor: Es hat jemand ein Strafmaß von tausend Peitschenhieben verdient und sitzt nun im Gefängnis und wartet darauf, daß er zur Richtstätte (*'arḍ*) hinausgeführt werde und ihm dann soviel Hiebe, wie ihm im Urteil zugemessen sind, verabreicht werden — wie elend muß dem zumute sein im Gefängnis! . . .

Und ist er nicht in der Welt wie in einem Gefängnis, wo er doch (Höllen-) Strafe verdient hat, ohne daß er schon weiß, wann er aus der Welt hinaus zur Richtstätte geführt wird, auf daß er zu der Strafe verurteilt werde, es sei denn, der gütige Gott (*al-karīm*) verzeihe ihm . . ." (*Ri'āya* 250,23 ff.).

Vgl. das Ḥadīṯ bei Tirmiḏī II 52 (*Conc.* II 431 s. v. *sicn*); Parallelen bei Ritter, *Meer d. S.* 50 (dort auch zum gnostischen Ursprung) u. 189 und Mach, *Zaddik* 150, Anm. 8.

Es hat keinen Zweck, den weltlichen Gütern nachzujagen; das Maß, das dem Menschen davon zusteht, ist ihm vorherbestimmt und verbürgt, mag er sich ihnen zuwenden oder ihnen den Rücken kehren (vgl. *Ādāb* 79a,4 f.; dazu S. 80). Wenn die Menschen dennoch nicht von der Welt ablassen, so nur, weil sie eitle Wünsche hegen (*tamannā*):

„Die Weltmenschen werden nicht überdrüssig, sie (die Güter dieser Welt) zusammenzuraffen; ihre eitlen Wünsche (*amānī*) nach (Befriedigung ihrer) Begierden hören nicht auf, verbringt doch, wer in sie vernarrt ist (*axū 'išqihā*), die Nacht in eitlen Wünschen nach ihren Freuden und mannigfachen Genüssen" (*Xalwa* 453,4 f.).

Sie bleiben immer arm, da sie ihr Verlangen nicht zügeln und stets ungeduldig an das denken, was ihnen noch fehlt (*Zuhd* 4b,3 f.). Die Sucht nach „behaglichem Auskommen" (*raxā' ad-dunyā*) läßt sie nicht los:

„Der Besitz (*māl*), der dir gegeben wird[53], fügt deiner Begierde neue Begierde, deiner Lust zur Betätigung (*nišāṭ*) neue Lust, deiner Kraft neue Kraft hinzu" (*Xalwa* 457,22 f.).

Wie Hunde auf das Aas, so stürzen sich die Menschen auf die Welt (vgl. *Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 20b,23[54]); sie sind beherrscht von der Gier (*ḥirṣ*; zu ihr vgl. Ritter, *Meer d. S.* 92 ff.), aus der Neid und Schadenfreude[55] wachsen (vgl. *Zuhd* 6b,8 ff.). Sie gönnen einander nichts:

„Ich hörte einen von den berühmten unter den Glaubensstreitern und von denen, die ihren Mann stehen beim Zusammentreffen mit dem Feind, der einen Namen hatte bei den Kriegsfreiwilligen (*muṭṭauwi'a*), wie er über eine Reitertruppe, die ausgezogen war — ohne daß es ihm vergönnt gewesen wäre, mit ihr auszuziehen —, sagte: ‚Ich möchte schon, daß sie heil davonkommen; aber ich hätte nicht gern, daß sie Beute machten, während ich nicht bei ihnen bin' . . . Der Kloakenfeger[56] ist ehrenwerter als dieser Glaubensstreiter . . ." (*Ādāb* 68b,15 ff.).

* * *

Wir wissen, daß Muḥāsibī unter der Welthaftigkeit seiner Zeit gelitten hat; abgestoßen und an Enttäuschungen reich urteilt er in spürbarer Verbitterung:

„Ich erlebe eine Zeit, deren Menschen um das Böse und die Herrschaft der Lust tanzen (*istadāra*) und deren Mühlstein darum sich dreht[57]. Ich habe gesehen, wie die Elite[58] der Frommen (*ahl ad-dīn*) und meiner Zeitgenossen, von denen ich Kenntnis habe, in Haß und Abscheu gegeneinander geraten sind; uneins sind ihre Herzen, und die Lüste, die sie hegen, widerstreben einander. Einer hat sich vom anderen losgesagt; die Gelehrten sind in ihr (in dieser Zeit)[59] in Versuchung gefallen und haben ihr Vertrauen auf die Welt gesetzt; ihre Koranleser sind in Verwirrung geraten, geben der Welt den Vorzug und sind gierig geworden nach ihrem Gold und Silber, ihr jenseit(iges Heil) hingegen vernachlässigen sie, und ihre Herzen sind verderbt und haben sich zum

53 Lies: *ufidta*.
54 Dieser Gedanke auch als Sprichwort (vgl. Grünbaum in: ZDMG 42, 261); dazu auch Ritter, *Meer d. S.* 97.
55 *Ġišš*, hier anscheinend in dieser Bedeutung.
56 Dieser Beruf taucht auch in der späteren mystischen Literatur exemplarisch auf (vgl. Ritter, *Meer d. S.*, Index s. v.).
57 Vgl. zu dieser Wendung Parallelen wie *raḥā l-manīya*, „Mühlstein des Todesgeschicks" (Ringgren, *Fatalism* 16).
58 Lies mit einer Verbesserung in der Hs. *al-xāṣṣa* statt *al-cāhilīya*.
59 *fīhi* zu lesen statt *minhu*.

Schlechten gewandelt[60]. Ihre Frommen sind in Unwissenheit befangen: so sind sie dünkelhaft und hochmütig geworden; ihre Verpflichtungen verdarben[61], und die ihnen anvertrauten Güter (*amāna*) wurden immer weniger und verschwanden schließlich ganz[62]. Ihre Verstandeskräfte sind mangelhaft geworden, und ihre Lüste haben sie überwältigt; ihre Besinnlichkeit (*ḥilm*; Gegensatz zu *cahl*, vgl. Goldziher, *Muh. Stud.* I 222) ist in die Fremde gegangen, und ihre Tugenden und ihr guter Anstand sind geschwunden; ihre Ausgeglichenheit (*sakīna*[63]) und Würde ist gering geworden, und unter ihnen zeigt sich Härte, Herzensroheit und Entfremdung; einer erträgt den andern in Falschheit.

Denn ich fand, daß die Welt ihren Anhängern von der Liebe zu ihr einen unvermischten Becher eingeschenkt hatte, durch den[64] sie ihnen den Verstand raubte, und in welchem sie ihre (der Menschen) Lust offenbarte. So, wie ich sie beschreibe, sind sie geworden; frag aber nicht, was dahinter (noch) kommt. Denn der Bogen der Lust, wenn sie dem Ich zuwillen ist, hat einen Pfeil, der besser die Zielpunkte[65] des Herzens durchbohrt[66] als die Hinweise des Verstandes, und die Schießscheiben des Ich lassen es nicht zu, (in ihnen) die Wahrheit zu treffen" (*Xalwa* 483,5 ff.: ein Abschnitt aus dem autobiographischen Passus; vgl. S. 5).

12. Satan (*Iblīs*)

Das stark kritische Menschenbild Muḥāsibī's, das alle Sündhaftigkeit aus dem Ich und der weltverhafteten Natur des Menschen erklärt, scheint in seiner Konsequenz alle andern Deutungsversuche zur Herkunft des Bösen abzuweisen; auch der Satan, so scheint es, verblaßt zu einer bloßen Doublette der *nafs*: der Mensch bedarf keines anderen Verführers als sich selbst. Dennoch ist auch der Satan für Muḥāsibī eine profilierte Gestalt. Mit seinem intelligenten Gaukelspiel, das geschickt alle Einwände der Trägheit und die tief verwurzelte Unwissenheit nutzt, erschüttert er die zage Einsicht des unerfahrenen Frommen, der die erste naive Weltgläubigkeit bereits durchschaut und überwunden hat. Er „lauert dem Menschen auf" (*raṣada*; vgl. *Zuhd* 9a,17) und „steigt wie ein Dieb heimlich bei ihm

60 *Tanakkarat* mit der Hs. statt *sakarat*.
61 *maricat* statt *maraḥat*.
62 Dies gilt als Zeichen der Endzeit (vgl. die Traditionen bei Attema, *Opvattingen* 69).
63 Immer in dieser Bedeutung bei Muḥāsibī (vgl. dazu Goldziher, *Abh. zur arab. Phil.* I 185).
64 Ich lese *bihī* statt *lahū*.
65 Lies *aġrāḍ* statt *a'rāḍ*.
66 Lies *anfaḍu* statt *anfadu*.

ein" (*tasauwara*; so *Ādāb* 63a,15); er „sitzt ihm im Blut" (bekanntes Ḥadīṯ, vgl. *Zuhd* 14a,1 ff.; dazu: Ritter, *Meer d. S.* 536). Das Ich ist schwach und unwissend, er aber klug und darum auch für den Wissenden der „Feind" ('*adūw*[67]) und der „Böse" (*al-xabīṯ*[68], z. B. *Ādāb* 63b,4). Mit seinem Sturz hat er sich das Recht erkauft, auch die Menschen mit hinabzuziehen (vgl. *Zuhd* 5a,20 ff.)[69]:

„Er ist scharfsichtig in der Feindschaft zu dir; denn er hat sie ja gewählt vor der Glückseligkeit und der Gemeinschaft mit den Seligen. Durch sie wurde er aus dem Hause der Reinheit verjagt und von Gott mit dem Fluch bekleidet; durch sie wurde er flüchtig, entblößt des strahlenden Lichtes. Dein Herr ist milde mit dir und barmherzig; denn er hat bei dir für deine Feindschaft gegen ihn die Seligkeit einkehren lassen[70], bei ihm aber für die Feindschaft gegen dich die Unseligkeit" (*Zuhd* 5b,6 ff.).

Seine Macht hat aber ihre Grenzen: er ist nicht wie im Dualismus Gegenspieler, sondern „Geschöpf Gottes" (*Ri'āya* 116,7), auch er wird am Jüngsten Tag mit seinen Helfern „mit hängendem Kopf" dastehen (*Tawahhum* 6,1 ff.). Er kann dem Menschen nur etwas „vorsagen" (*alqā*; vgl. Sure 22/51 f.), ihm eingeben, er kann ihm etwas einflüstern (*waswasa*); aber wesentlich ist immer das „Hinhorchen" (*iṣġā'*), womit der Mensch seine Zustimmung gibt und sich ihm ausliefert:

„Dir ist Macht gegeben, seinen Trug zurückzuweisen, und ihm ist nicht die Kraft gegeben, dich zu dem, was er von dir will, zu zwingen" (*Zuhd* 5a,5 f.).

Dem Satan bleibt nur die Herausforderung; allein maßgebend für das Tun aber ist die Antwort des Ich. Zum Grund der Seele, dort wo der Mensch sich entscheidet, hat er keinen Zugang (vgl. S. 36); sein Wissen über dessen Gedanken ist immer ein Wissen a posteriori, nie ein Vorauswissen wie bei Gott. In einer Art *firāsa* (vgl. dazu EI s. v.[71]) schließt er aus physiognomischen Anzeichen, aus dem Mienenspiel, auf das, was im Innern des Menschen vorgeht:

67 Schon im Koran in dieser Bedeutung (vgl. 2/163); so auch im NT (Mt. 13/25).
68 Dieses Epitheton hat er im Koran noch nicht (zur Bedeutung „böser Mensch" vgl. 8/38 u. 24/26); es taucht jedoch z. B. bereits auf in einem Gedicht des Onkels des Propheten, Ḥamza b. 'Abdalmuṭṭalib, über die Schlacht bei Badr (Ibn Hišām 516,15).
69 Selbst der Prophet hat seinen Satan, wie Muḥāsibī nach einem Ḥadīṯ hervorhebt (*Xalwa* 46, 26 ff. unter Berufung auf Sure 17/64 — 67).
70 Besser wohl *aḥalla* zu lesen statt *ḥalla*. Zu den letzten Gedanken vgl. auch *Ri'āya* 200,10 ff.: Satan wird indirekt zur Ursache der Seligkeit des Menschen.
71 Ein Beispiel von *firāsa* findet sich z. B. in Curcānī's *Asrār al-balāġa*, Übers. Ritter 70 f.

„Man sagte: Weiß der Satan, was das Ich neu hervorbringt (*tuḥdiṯu*) ? Denn er bestimmt (den Menschen) ja dazu, nicht des Guten zu gedenken.

Er antwortete: Lange währte die Gemeinschaft des Satans mit dem Menschen, und lange erforschte er seine (des Menschen) Verhaltensweisen (*aḥwāl*), bis ihm sein Verhalten nicht mehr verborgen war. Er lernte also seine Bestrebungen und seine Methoden kennen, während der Mensch von ihm heimgesucht wurde. Bei jedem Guten nun, woran er ihn hinderte, hinderte er ihn, ohne um das zu wissen, was hervorgebracht wird; er wußte nur, daß etwas Gutes hervorgebracht war. Und ebenso weiß er, daß Schlechtes hervorgebracht war, nicht aber, welches Gute und welches Schlechte. Wenn also Gutes entsteht, so kommt er dazwischen mit Obstruktion; und wenn Schlechtes entsteht, so mit Beschönigung (*tazyīn*).

Wenn nämlich Gutes hervorgebracht wird, so leuchtet dabei das Antlitz dessen, der das tut; und wenn Schlechtes, so ist sein Antlitz häßlich. So weiß auch ein Mensch, der lange mit einem Nachbarn[72] zusammengelebt und Interesse an seinem Tun und Lassen bewiesen hat, wann er bekümmert ist und wann fröhlich, ohne (deswegen gleich) zu wissen, was ihn erfreute oder betrübte; denn du siehst ja, wie er sagt, wenn er dich betrübt sieht: ‚Was bekümmert dich denn ?' — und: ‚Ich sehe dich heute so fröhlich, was hat dich denn so froh gemacht ?'. Von den Weisen wird überliefert, daß sie sagten: ‚Die gute Tat ist ein Schmuck auf dem Antlitz und eine Kraft im Verstand, die Missetat aber Häßlichkeit im Antlitz und Schwäche im Verstand'.

Das ist es, was der Satan merken kann; er reagiert also mit Obstruktion und Beschönigung, ohne eigentlich den Sachverhalt beim Menschen zu wissen. Gott hat gesagt: ‚Er (Gott) kennt die verstohlenen Blicke und was die Herzen verbergen' (40/20): also kennt niemand den verstohlenen Blick eines Menschen und was sein Herz verbirgt, außer Gott, dem Herrn der Welten. Das ist ein Wissen, das Gott als seine persönliche Eigenschaft bezeichnete. So wissen es nur noch die Propheten, denen er diese Eigenschaft zugeschrieben hat, z. B. in dem Koranvers:'. . . und keinem enthüllt er seine Geheimnisse außer allein dem Gesandten, den er erwählte' (76/26—27) — und der Satan gehört nicht zu den Gesandten Gottes" (*Zuhd* 14a,5 ff.).

Nach der Ansicht des Mu'taziliten Hišām al-Fuwaṭī vermag der Teufel nicht in des Menschen Herz zu dringen, sondern nur ihm etwas „einzuflüstern"; Gott führt dann diese *waswasa* zum Herzen (vgl. Tritton, *Muslim Theology* 114). — Das S. 57, Anm. 68 erwähnte Gedicht des Ḥamza kennt diese Einschränkungen nicht: Satan weiß alles im voraus, zieht sich aber aus Furcht vor Strafe von seinen Anhängern zurück (vgl. Ibn Hišām 516,16 ff.).

Die Rolle des Satans ist also eigentlich gegenüber der des Ich sekundär; nur das Ich kann überhaupt die Entstehung einer guten intentio hindern, während er erst post factum eingreift. Im Grunde kämpfen beide auf verschiedenen Ebenen: das Ich auf der der naiven Weltverlorenheit und der „natürlichen" Triebe, die dem Handeln voran sind, der Satan auf der des bereits vollzogenen Entschlusses zum Handeln, auf den er dann mit List einzuwirken versucht. Zwar ist der „Böse" nicht allwissend; aber um seine

72 Das verschriebene Wort ist wohl *li-cār* zu lesen.

Herausforderung ablehnen zu können, muß man seine List durchschauen — und hier liegt der entscheidende Vorsprung des Teufels:

„Er weiß von deinem Ich, was du nicht weißt — ich meine deinen Feind . . . Iblīs weiß besser um dich Bescheid als du um dein Ich, und Gott weiß besser um dich Bescheid als du und er; das Wissen Satans und das Wissen Gottes um dich sind nicht gleich" (*Xalwa* 458,4 ff.).

Satan steht mit seinem Wissen zwischen Gott und Mensch; seine erfahrene Menschenkenntnis läßt ihn alle Subtilitäten versteckter Sündhaftigkeit nützen. Seine Domäne sind nicht die offenen Laster, sondern eher der verborgene *širk*, die „Krankheit der intentio" (vgl. die interessanten Ausführungen *Xalwa* 456,10 ff.). Alle Finessen des *riyā'* stehen ihm zu Gebote; das naive Auffallen-Wollen kann er ruhig dem Ich überlassen, ihm geht es mehr um das intellektuelle Spiel, den feinmaschigen Trug, der sich mit Vernunftgründen tarnt.

„So sagt er: ‚Du wirst heucheln; laß also das Werk!'. So bringt er dich wieder dahin[73], wo er dich schon anfangs haben wollte: zum Unterlassen des Werkes" (*Ri'āya* 117,18 f.).

Vgl. dazu die Forderung des Muḥammad b.Cahm al-Barmakī (zu ihm jetzt Lecomte in: Arabica 5,263 ff. und: Mélanges Massignon III 56), man solle niemanden für etwas danken; es sei ja doch bloß Heuchelei (Ibn Qutaiba, *Muxtalif al-ḥ.* 61,3 f.).

Und mag man auch glauben, ihm mit diesem Unterlassen des Werkes entronnen zu sein, es ist nur eine Täuschung:

„Und selbst wenn er das Werk unterläßt aus Furcht vor dem Augendienst, kann ihm der Satan dabei noch dazwischenkommen. So rettet ihn nichts vor ihm, selbst wenn er sich unter die Erde verkröche — ganz abgesehen davon, was ihm durch das Unterlassen des Werkes entgeht. Denn würde er ein gutes Wort reden und (Satan) ihm dann zu bedenken geben: ‚Schweig lieber, damit du kein Heuchler bist' und würde er dann schweigen, dann würde jener sagen: ‚Jetzt wird man sagen: Er hat geschwiegen, um reine Absicht (*ixlāṣ*) anzustreben', und er würde davonlaufen. Wenn er aber davonläuft, gibt jener ihm auch wieder zu bedenken, daß man sagen könnte: ‚Er flieht nur aus Abscheu vor Augendienst und Publizität (*šuhra*)[74]'. Selbst wenn er in ein Erdloch sich verkröche, dann ließe er doch an sein Herz die Süßigkeit des Davonlaufens und der Einsamkeit darin (in diesem Loch) sich anheften; er weiß ja, wie sehr sie in ihrem Herzen Hochachtung hegen für den, der reine Absicht will und, um sie zu erstreben, flieht" (*Ri'āya* 118,14 ff.).

Der Mensch ist hilflos gegenüber diesem Trick, auch die an sich fromme Furcht vor Augendienst zu einem bösen Zweck zu mißbrauchen. Die liebsten Opfer des Satans sind die Pietisten und Skrupulanten.

73 Ich athetiere 117,18/19 nach B das erste *ilā tark al-'amal*.
74 So statt *šahwa*.

Es genügt ihm schon, wenn man sich „mit ihm beschäftigt"; schon dann hat er gewonnenes Spiel:

„Und wenn er nichts tut, als dich zu veranlassen, ihn zu bekämpfen, so wirst du damit von seiner Initiative abhängig; denn wenn er dich voll und ganz befeindet (?), findest du größere Lust darin, dich ihm zu widersetzen, als darin, ihm zu entsprechen" (*Zuhd* 5a,12 ff.).

Auch zu sehr sich bemühen, dem Satan nicht zu verfallen, heißt, dem Satan verfallen[75] — nur auf einer anderen Ebene, nicht mehr naiv, sondern nach der ersten Selbstreflexion. Es ist nicht ganz einfach, die rechte Einstellung zu finden, um ihn „auszutreiben".

Man sollte nicht, wie eine Gruppe von Baṣriern, meinen, daß „Sich-Gott-Weihen" (*inqiṭā' ilā llāh*) verschließe Satan den Zugang zum Herzen (vgl. *Ri'āya* 111,9 ff.), oder, wie eine Gruppe von Syrern, annehmen, die Ängstlichkeit vor dem Satan verletze das Gebot des Gottvertrauens (111,13 ff.). Man sollte aber auch nicht, wie manche von denen, die jene beiden Ansichten mit gewichtigen Gründen ablehnen (vgl. dazu 111,20 ff.), stets nur auf den Satan aufpassen (115,4 ff.; Widerlegung 115,16 ff.) oder die Aufmerksamkeit auf Gott und den Satan verteilen (115,9 ff.; Widerlegung 116,3 ff.), sondern nur Gottes gedenken und dessen, wozu er auffordert; darin ist die Ängstlichkeit vor dem Satan enthalten, ohne daß man doch auf ihn wartet oder an ihn denkt (116,8 ff.):

„Wer sein Herz ganz oder teilweise freimacht, um eine Eingebung (*xaṭra*) des Satans zu erwarten, der gleicht demjenigen, der das schmutzige Wasser aus einem Brunnen ausschöpfen will, während das Wasser aus dem Rinnsal (weiter) in ihn hineingelangt. Er schöpft nun, wo doch das Wasser (weiter) hineinläuft, und vergeudet so seine Tage mit Schöpfen — und der Brunnen wird nicht trocken vom Wasser.

Wessen Herz aber der Beschäftigung mit Gott anhängt, der gleicht einem, der für das Rinnsal einen Damm und eine Sperre anlegte. Als nun das Wasser kam, hielt er es durch diesen Damm und diese Sperre ohne Mühe und Anstrengung zurück und reinigte den Brunnen von der schmutzigen Flüssigkeit, und er brauchte sich nur wenig beim Schöpfen zu plagen und zu mühen" (*Ri'āya* 117,1 ff.).

Zum Einzelnen dieses „planmäßigen Widerstandes" gegen Satan und zu einer eingehenderen Wiedergabe der verschiedenen Ansichten vgl. die gute Zusammenfassung des *Ri'āya*-Abschnittes über *Iblīs* bei Abd-El-Halim 171 ff.

Wenn das Herz so in der Beschäftigung mit Gott bereitet ist, findet der Satan keinen Eingang mehr. Das „Licht des Herzens" macht seine Ränke offenbar; nichts ist ihm unangenehmer als Licht (vgl. *Ādāb* 63a,ult. ff.), denn sein Reich ist die Finsternis (*Ādāb* 63b,13). Es liegt aber beim Menschen, Licht zu machen und die „Lampe des Wissens" anzuzünden (vgl.

75 Dieser Gedanke schon bei Isaak von Ninive (Text 270/Übers. 181).

Ādāb 71a,5). Satan vermag nur etwas über ihn, wenn er sich ihm preisgibt durch seine „Gleichgültigkeit" (*Ādāb* 63b,6)[76].

13. „Gleichgültigkeit" (*ġafla*) und „Unwissenheit" (*cahl*)

„Gleichgültigkeit ist: auf langes Leben hoffen (*ṭūl al-amal*) und vergessen, an die Rückkehr (*ma'ād*, d. h. den Tod) zu denken . . ." (*Ādāb* 81b,1).

„Gleichgültigkeit ist: nicht zu tun, was Gott geboten hat" (*Ri'āya* 114,7).

Ġafla ist die Haltung dessen, der, sei es dauernd oder für einen Augenblick, des Todes und des Gerichtes vergißt (vgl. Ritter, *Meer d. S.* 89 f.). In ihr kommen sich alle Menschen ihrer Natur nach sehr nahe, denn ihrer aller Natur ist die Adams, der auch einst gleichgültig war und ein Opfer Satans wurde (*Ri'āya* 221,6 f.); keines Menschen Ich ist ganz frei davon:

„Ich jedenfalls kenne keine Eigenschaft, die häufiger wäre unter den Menschen und mächtiger über sie, schädlicher und wichtiger zu unterlassen für hoch und niedrig, für Lehrer, Schüler und Unwissende, als die Gleichgültigkeit. Die ärgste Gleichgültigkeit aber ist die, der gegenüber du gleichgültig bist und um die du nicht weißt . . ." (*Ādāb* 81a,2 ff.).

Man vernimmt in diesem Begriff die Sprache des Korans[77]; auch der Prophet hat die Gleichgültigkeit derer, die sorglos dahinlebten und seiner Verkündigung verständnislos gegenüberstanden, erfahren. Jedoch hat sich die Situation, in welcher der Begriff angewandt wird, etwas gewandelt: für den Propheten sind die *ġāfilūn* meist auch Ungläubige (vgl. z. B. Sure 6/131, 7/132, 10/92, 21/97 etc.)[78], für Muḥāsibī hingegen im allgemeinen seine Glaubensgenossen; ihm geht es ja um Polemik gegen die Welthaftigkeit schlechthin. Daraus ergibt sich für ihn fast zwangsläufig die Unterscheidung von zwei Arten der Gleichgültigkeit, der der Muslims und der der Ungläubigen:

„Die Gleichgültigkeit (umfaßt eigentlich) zwei (Arten von) Gleichgültigkeiten und das Vergessen (*nisyān*) zwei (Arten von) Vergessen. Eine dieser beiden Gleichgültigkeiten ist die Gleichgültigkeit aufgrund von Vergessen und Sich-Nicht-Mehr-Erinnern; sie ist die leichtere von beiden, die der Gottesfürchtigen, weil sie nicht absichtlich handeln und bei sich nicht damit einverstanden zu sein pflegen . . . (*Masā'il* 140b,14 ff.: *fī l-ġafla*).

76 Dieser Gedanke auch bei Isaak von Ninive (Text 272/Übers. 182).

77 Zur Beziehung zwischen der koranischen *ġafla* und der *pehnā* bzw. ἀμέλεια christlicher Mönchsliteratur vgl. Andrae, *Ursprung d. Islams* 86 u. 135.

78 Es gibt allerdings auch Stellen, wo dies zumindest expressis verbis nicht ausgesprochen ist (10/7, 18/27 etc.).

Die zweite Gleichgültigkeit ist die schlimmere von beiden. Sie tritt fast nur auf bei dem, der sich gegen seinen Herrn erdreistet im Augenblick seiner Gleichgültigkeit. Dies ist die Gleichgültigkeit, bei der man sich erinnert und nicht mehr vergißt (bewußte Gleichgültigkeit); er ist nicht gleichgültig, weil er nicht weiß, sondern er weiß sicher, daß dies Gott nicht wohlgefällt. Sein Tun wird auch nur als (ein Tun aus) Gleichgültigkeit bezeichnet, weil er gegenüber dem erhabenen Rang und dem Maß der schlimmen Strafe dessen gleichgültig ist, gegen den er sündigt; deswegen wird er gleichgültig genannt, und obgleich diese Gleichgültigkeit bewußt ist, da er ja weiß, was er tut, ist doch sein Herz gleichgültig und abgesperrt von dem Jenseits: deshalb heißt sie Gleichgültigkeit.

Daher das Wort Gottes über den, dem er zürnt am Tage des Gerichtes und dem er seine Gleichgültigkeit vorhält (50/21): ‚Du warst darin gleichgültig; nun haben wir deine Decke von dir gehoben . . .' Gott tut also kund, daß die Gleichgültigkeit eine Decke über dem Herzen ist, daß sie von ihm (dem Herzen) gehoben wurde und er das schaut, worin er gleichgültig war, wenn die Decke von ihm gehoben ist.

Diese beiden (Arten von) Gleichgültigkeiten treten beim Gläubigen und beim Ungläubigen auf; jedoch bedeuten sie beim Gläubigen etwas anderes als beim Ungläubigen. Der Gläubige (tut dies) aus Zerstreutheit und Vergessen (= 1. Art der Gleichgültigkeit), wobei er jedoch bekennt (zugibt), daß das, was er aus Gleichgültigkeit versäumt hat, das Richtige ist, und daß das Unerlaubte, das er in seiner Gleichgültigkeit begeht, ihm nicht erlaubt ist.

Jedoch gibt es unter den Gläubigen dabei zwei (Arten von) Menschen: Der eine war, bevor er sich vergaß und zerstreut war, nicht gleichgültig gegenüber Gott und hatte auch den guten Vorsatz (*nīya*) und den Entschluß gefaßt, nicht gegen Gott ungehorsam zu sein; da aber trat die Sünde an ihn heran, und er vergaß, daß Gott sie verboten hatte und war gleichgültig in dem Gedanken an die (jenseitige) Strafe" (141a,1 ff.).

Diese erste Gruppe von Gläubigen ist also nur deswegen gleichgültig,weil sie einen Augenblick lang nicht auf der Hut ist (141a,15) und trotz ihres guten Vorsatzes die Sünde nicht bemerkt.

Es folgt ein Exkurs über Vergeßlichkeit bei solchen obligatorischen Pflichten, die sich nachholen lassen, und bei solchen, wo dies nicht möglich ist (141a,17 ff.).

„Ein anderer Gläubiger hatte schon den Vorsatz, sich gegen Gott aufzulehnen; dann trat die Sünde an ihn heran, und er beging sie, vergeßlich und gleichgültig aus einer Zerstreutheit heraus, aus der er des göttlichen Verbotes bei ihr vergaß. Dieser sündigt im Augenblick seines Tuns und vor dem Augenblick seines Tuns (nämlich durch seinen Vorsatz), wenn es eine Tat ist[79], die er schon vor dem Augenblick seiner Gleichgültigkeit (einmal) getan hat, und er sich dann vornahm, sie (wieder) zu begehen. Dies ist ein Verstockter, der durch seine Verstocktheit sündigt schon vor dem Augenblick, wo er gleichgültig ist" (141b,3 ff.).

Dieser ist also nur noch insofern Gläubiger, als er immer noch theoretisch seine Sündhaftigkeit nicht abstreitet wie der Ungläubige.

79 Lies *fi'lan* statt *fi'lun* ? Oder vielleicht, als Dittographie, ganz zu streichen ?

Exkurs darüber, ob die *nīya* als besondere Sünde zu rechnen ist oder nicht (141b,7 ff.).

„Bei der zweiten (Art von) Gleichgültigkeit jedoch, bei der der Sünder sich dessen bewußt ist, daß sie sündhaft ist und Gott sie verbot, da ist er bewußt gleichgültig; denn seine Gleichgültigkeit ist weder Zerstreutheit noch Vergessen noch Unbewußtheit dessen, daß, was er begeht, ihm untersagt ist . . ." (141b,14 ff.).

Dieser ist, wie schon oben ausgeführt, nur noch in einem gewissen Sinne gleichgültig: er weiß genau um seine Sünde, aber er ist gleichgültig gegenüber der Größe Gottes und seiner Strafe (141b,18 f.). Seine Gleichgültigkeit ist schlimmer als die Tatsünde (142a,1). Es dürfte hier, obgleich es Muḥāsibī nicht noch einmal sagt, entsprechend der ganzen Einteilung der Ungläubige gemeint sein.

Nur der *kāfir* setzt sich gleichgültig über Gottes Strafe hinweg; der Muslim hingegen, mag er auch verstockt vorsätzlich sündigen, mißachtet höchstens Gottes Gebot, die Strafe fürchtet er dennoch.

* * *

Die Gleichgültigkeit der Gläubigen erstreckt sich von momentaner Zerstreutheit bis zu dauernder Verstocktheit. Muḥāsibī unterscheidet (*Ri'āya* 18,8 ff.) folgende Stufen: nicht an das Jenseits denken — Zerstreutheit (*sahw*) — Vergessen (*nisyān*)[80] — Gleichgültigkeit — Veruntreuung des Gebotes Gottes — die Folgen des Bösen: „Rost" (vgl. S. 65) und Verhärtung. Der Verstockte ist vom Jenseits abgesperrt (*iḫticāb*, *Ri'āya* 30,6), und der „Rost" hindert ihn am Gottgedenken; derjenige aber, welchen Gott liebt und welchen er nicht im Stiche läßt (*Ri'āya* 19,7), begeht aus reiner Zerstreutheit[81] die Fehltritte, so wie sie auch die Propheten und die „Gerechten" begingen (19,2). Zwischen beiden steht der zu Gott reuig Umkehrende (*tā'ib*; vgl. *Ri'āya* 20,2 ff.).

Vom Faktum her gesehen, unterscheidet Muḥāsibī dementsprechend zwischen schweren und läßlichen Sünden (vgl. das *K. Iḥkām at-tauba* bei Abd-El-Halim 114), wobei aber auch die läßlichen zu schweren Sünden werden können, wenn man absichtlich bei ihnen beharrt (ib. 115). Alle Vergehen aber werden abgewaschen durch die *tauba* (zu diesem Begriff vgl. Abd-El-Halim 112 ff.; die sehr ähnlich gelagerten Probleme bei Ġazzālī sind behandelt von S. Wilzer in: Der Islam 32,237 ff. u. 33,51 ff.).

Den Zustand vor der *tauba* bezeichnet Muḥāsibī häufig als Unwissenheit (*cahl*, *cahāla*; z. B. *Ri'āya* 20,2) — auch dies ebenso wie *ġafla* ein in der östlichen Tradition seit Jahrhunderten verwurzelter Begriff.

80 Vgl. dazu syrisch *mahmᵉyānūṯā*.

81 Lies *Ri'āya* 19,2 *sahw* mit B statt *šahwa*.

Zur hellenistischen Tradition dieses Terminus vgl. z. B. die bei Bauer, *Wörterbuch zum NT* s. v. ἄγνοια angegebenen Stellen, weiterhin Jonas, *Gnosis* II 160, Anm. 3. Er findet sich bereits bei Platon (*Theaetet* 176 C).

Er mißt ihm jedoch keine besondere Bedeutung bei und läßt ihn im allgemeinen etwas unbestimmt; bisweilen kann man nur schwer entscheiden, ob er damit meint, daß der Mensch nicht um die Drohung des Jenseits und des Gerichtes weiß (so z. B. *Ri'āya* 106,22) oder daß er unbewußt sündigt. Beiden Arten der Unwissenheit versucht er mit Aufklärung entgegenzuwirken. Diese erscheint ihm bisweilen so überzeugend, daß er, wie Sokrates, meint, kein Vernünftiger könne sich nunmehr noch dergleichen in den Kopf setzen (vgl. *Ri'āya* 98,19 ff.). Jedoch macht er die Erfahrung, daß es mit der Bloßlegung der Fehler nicht getan ist:

„Würde er ihm seine Fehler (hier: den Augendienst) klarmachen, so würde er (der Getadelte) davor zurückscheuen und sich verteidigen oder das, was er ihm zuschreibt, als nichtig (zu) erweisen (suchen) und würde (ihm) spinnefeind und sagen: ‚Er neidet mir die Kraft zur Religion, welche Gott mir in seiner Gunst verlieh' oder ‚(Er ist) ein verleumderischer Schwätzer, ein Wortverdreher (*muta'assif*) und Neuerer, der die guten Leute angreift, was doch von den Gottesgelehrten nicht gern gesehen wird" (*Xalwa* 51,24 ff.).

Wer unbewußt sündigt, verfällt der Verblendung (*ġirra*); sein Ich betrügt ihn, so daß er sündigt und dabei glaubt, Gutes zu tun (*Ri'āya* 270, 7 ff.). Alle Gruppen und Klassen trifft diese Sünde. Muḥāsibī hat sich bemüht, aufzuzeigen, wo ihrer aller Schwächen und Fehler liegen (vgl. dazu die Ausführungen *Ri'āya* 270 ff. und Abd-El-Halim 196 ff.). Sie alle wissen nicht um ihre Sünden, weil das Ich sie täuscht; in ihm liegt die Wurzel alles Bösen, und der Sünden schlimmste ist die Gleichgültigkeit gegenüber dem Ich (vgl. *Xalwa* 479,12 ff.).

III. DER KAMPF DES VERSTANDES GEGEN DAS ICH

14. „Therapie" und verwandte Begriffe

Gleichgültigkeit ist eine „Krankheit" (*dā'*; *Ri'āya* 31,4), „Siechtum des Herzens" (ib. 31,3) oder des Ich (*'Aql* 109a,7). Bei den Verstockten ist diese Krankheit so schlimm geworden, daß kein Heilmittel (*dawā'*) mehr verfangen will (*Ri'āya* 30,13); nur wenn sie lange über die schreckliche Strafe, die sie erwartet, nachdenken, erhebt sich in ihnen wieder die Furcht — so wie man von einer schlimmen Krankheit nur genest, wenn man sich einer langwierigen Therapie (*tadāwī*; auch *mu'ālaca*, „Kur",

so *Xalwa* 452,3) unterzieht, oder wie ein Kleid nur nach wiederholtem Waschen von seinem vielen Schmutz gereinigt wird (vgl. *Ri'āya* 30,3 ff.).

Mit dieser Metapher, die er nicht selten — auch in anderen Zusammenhängen — gebraucht (vgl. z. B. *Ri'āya* 333,6 ff.; *Bad'* 16,14; *Xalwa* 464,23 u. 466,15 ff.), steht Muḥāsibī in einer alten Tradition. Auch der Koran kennt dieses Bild; jedoch redet er von „Krankheit des Herzens" anscheinend nur bei den *munāfiqūn* (Sure 2/9, 33/12, 33/61 etc.), und zudem gebraucht er immer die Vokabel *maraḍ* für „Krankheit", nie *dā'* oder *suqm*[82] wie Muḥāsibī.

Wahrscheinlich lebte es als Topos in der Gedankenwelt, in der Muḥāsibī aufwuchs. Wensinck hat seine Verbreitung im syrischen Mönchtum mit charakteristischen Parallelen nachgewiesen (*Book of the Dove* LXVIII; vgl. auch Wilzer in: Der Islam 32,276. Christus als Arzt am Kreuz bei Isaak 458/307; dazu als Quelle Stellen wie Mk. 2/17, Mt. 9/12 f., Lk. 5/31). Aber auch dort ist es nur dem Sprachgebrauch der Kirchenväter entliehen (vgl. für Gregor von Nyssa Völker 89, Anm. 5 u. 6: Sünde als νόσημα und ἀῤῥώστημα). All dies stammt letztlich wohl aus der Stoa; dort jedoch handelt es sich keineswegs um eine bloße Metapher: für Zenon z. B. bedeuten die Affekte, die Leidenschaften, tatsächlich physiologische Veränderungen des materiell gedachten Seelenpneumas (vgl. Pohlenz, *Stoa* 142 — 143; zu ἀῤῥώστημα τῆς ψυχῆς ib., Anm. zu S. 147 letzte Z.).

Daneben findet sich der auf Sure 83/14 zurückgehende Vergleich mit dem „Rost" (*rān*), der anscheinend fast dasselbe meint wie „Verhärtung, Herzenshärte" (*qaswa*) und den Zustand der Verstockten umschreibt (vgl. *Ri'āya* 18,10; dazu S. 63). Interessant ist nun, daß dieser Vergleich bei Muḥāsibī ebenso beziehungslos und fast unverstanden gebraucht wird wie im Koran: hier wie dort ist nur von dem „Rost" die Rede, der die Herzen der Verstockten bedeckt (vgl. dazu Zamaxšarī, *Kaššāf* 1589, Z. 18), während das Korrelat, der „Spiegel des Herzens", der in Ġazzālī's Psychologie z. B. eine große Rolle spielt (vgl. Wensinck, *Pensée* 139 u. Anm. 3; so *Iḥyā'* IV 8,28 ff.: man muß den Rost von ihm wegwischen, damit die „Bilder", *ṣuwar*, auf ihm sichtbar werden; dazu Wensinck 96 ff.), gänzlich beiseitegelassen wird.

Allerdings zitiert Muḥāsibī den Ausspruch Ḥasan al-Baṣrī's: „Poliert (*ḥādiṭū*) diese Herzen mit dem Gottgedenken; denn sie rosten schnell" (*Xalwa* 480,21 f.; vgl. *Lisān* II 439,9 ff.).
Auch hier klingt eine alte Tradition nach. Der syrische Arzt und Mystiker Simon von Ṭaibūṯēh (gest. um 680) erklärt, daß das Licht der Gnaden sich im Herzensspiegel reflektiere und das Bild Gottes in ihm erscheine (Woodbroke St. VII 60). Damit ist der volle Umfang dieses Gleichnisses, das im Koran nur unvollständig anklingt, erschlossen; so gebrauchten es

82 Vor allem in der Verbindung *suqm an-nīya*, z. B. *Xalwa* 465,10.

auch die östlichen Kirchenväter: je mehr der Spiegel vom Schmutz der Affekte gereinigt, „poliert", wird, desto klarer tritt die εἰκών, das göttliche Abbild im Menschen, hervor (vgl. Völker, *Gregor von Nyssa* 91). Für Plotin vgl. Wensinck, *Semiet. Stud.* 199. — In der verkürzten Form wie bei Muḥāsibī findet sich das Gleichnis auch bei Isaak von Ninive 190/129.

Da die Seele zugleich Subjekt der Erkenntnis ist, wirkt dieser „Rost" wie eine „Absperrung" (*ḥicāb*; vgl. *Ri'āya* 18,10, *Masā'il* 130b,17; vgl. syrisch *s^{e}yāgā* und *taḥpīṯā*, griech. προκάλυμμα), welche die göttliche Wahrheit verdeckt. Auch hier dürfte die unmittelbare Quelle für Muḥāsibī's Wortgebrauch der Koran sein (vgl. 41/4 etc.).

Wer sich selbst „heilen" will, muß zuvor um seine Krankheit wissen, d. h. seine Unwissenheit schon z. T. überwunden haben; er muß „erwacht" sein (*istaiqaẓa*) aus dem „Schlaf" (*naum*; so *Mustaršid*, Ms. Berlin 13a,3/4), der schläfrigen Lethargie (*raqda*; *Ri'āya* 31,2):

„Wenn er wacht, wird er sich bewußt (*ḏakara*, „erinnert er sich"), und wenn er sich bewußt wird, erkennt er. Das ist einem Einbrecher gleich, der nachts in das Haus eines Mannes eindringt, während jener schläft. Wenn er nun aufwacht und ihn merkt, dabei auch vorbereitet ist zum Kampfe mit ihm, verscheucht er ihn; und wenn der (Einbrecher) nicht nachgeben will, greift er ihn an. Dann flieht er (der Einbrecher) vor ihm, ohne etwas aus seinem Hause mitzunehmen. Erwacht er aber nicht, so plündert jener ihn aus, ohne daß er (es) merkt. — So auch der Verständige (*'āqil*), wenn er nicht wach ist" (*Ri'āya* 107,17 ff.; zu dem Bild vom Einbrecher in diesem Zusammenhang vgl. Lk. 12,39).

Ibrāhīm b.Adham hört bei seiner Berufung eine Stimme: „Erwache, bevor du geweckt wirst" (*'Aṭṭār*, *Taḏk.* I 87,4); weitere Stellen vgl. Ritter, *Meer* 262.

Es ist Gott, der den Menschen aufweckt (vgl. *Ri'āya* 35,9; 205,20). Aber der Mensch muß sich dazu bereit machen durch Besorgtheit und Angst, den rechten Moment zu verschlafen; jemand, der am nächsten Morgen ein wichtiges Geschäft abschließen will, wacht plötzlich mehrmals in der Nacht auf, obwohl er sonst immer bis zum Morgen durchzuschlafen pflegte (vgl. *Ri'āya* 37,8 ff.) — um wieviel mehr derjenige, welcher für das Jenseits „wach" sein will (auch *Ri'āya* 205,1).

Auch dieses Bild vom Schlafe ist seit altersher Gemeingut soteriologischen Schrifttums: schon Paulus gebraucht es (Rö. 13,11; zu weiteren Stellen, auch aus der hellenistischen Philosophie, vgl. Bauer, *Wörterbuch zum NT* s. v. ἐγερθῆναι). Vielleicht geht es zurück auf den universalen gnostischen Mythos, nach dem die Seele von der Welt durch den Schlaf überwältigt wird und erst nach dem Erwachen sich erlösen kann (vgl. Jonas, *Gnosis* I 115 u. 127).

Zumeist spricht Muḥāsibī allerdings nicht von *istīqāẓ*, sondern von *tayaqquẓ*, nicht von „Erwachen", sondern von „Wachheit" — im Gegensatz zur Gleichgültigkeit:

„Die Wachheit ist der Ursprung (*aṣl*) alles Guten, wie die Gleichgültigkeit der Ursprung alles Bösen" (*Ādāb* 81a,12; vgl. auch *Xalwa* 454,16 ff.).

In ihr wird der Mensch „sich bewußt" und „erkennt" er (s. o. S. 66); er gebraucht seinen Verstand im Kampf gegen die Gleichgültigkeit des Ich.

15. Der Verstand (*'aql*)

Mit dem Begriff des *'aql* hat sich Muḥāsibī besonders intensiv befaßt; er widmet dessen Definition eine eigene Schrift, das *Bāb Mā'īyat al-'aql wa-ma'nāhu* (vgl. S. 12). Vielleicht kann man in ihr einen jener kontroverstheologischen, obzwar pietistisch gefärbten, Traktate sehen, in denen er sich mit der Mu'tazila auseinandersetzte; gerade jene hatte ja den Terminus als erste in seinem Eigenwert entdeckt (vgl. z. B. die Definition Abū l-Huḏail's in: Aš'arī, *Maqālāt* 480,6 ff.), Vielleicht sind manche nicht immer ganz befriedigende Diskussionen (mit Mu'taziliten ?) der Abfassung des Werkchens vorausgegangen; man könnte dies zumindest aus einem Passus gegen Ende heraushören:

„Wer sich mit einem Buche zurückzieht, um es alleine zu lesen und sich darin zu vertiefen, ohne von einer Störung sich ablenken zu lassen, der gleicht nicht dem, welcher mit einem andern herumstreitet; denn beim Disput ergeben sich viele Schäden: Selbstgefälligkeit wegen der (eigenen) Ansicht . . .

Da nun der Schäden beim Disput gar viele sind, und da es ratsamer ist[83], sich zur Lektüre eines Buches zurückzuziehen, in dem die Definitionen der Wahrheit gesammelt und abgefaßt sind[84], hielt ich es für gut, es in klarer Sprache zu verfassen und dabei das Buch und die Sunna und den consensus der Gemeinde oder eine Ableitung (*istinbāṭ*) oder einen Analogieschluß zu Zeugen zu nehmen . . ." (*'Aql* 112a,3 ff.).

Das Programm, das er hier für ein kleines Kapitel seiner Schrift ausspricht, hat er auch an ihren Anfang gestellt: er will, getreu der Haltung der *ahl al-ḥadīṯ*, den Bedeutungsumfang des zu definierenden Begriffs aus Koran, Sunna und *icmā'* (bzw. *tarācu' al-'ulamā' bainahum*), abschreiten (104b,5); hinzu tritt stellenweise die Lexikographie. Drei verschiedene Bedeutungen des Wortes „Verstand" stellt Muḥāsibī dabei fest, von denen die beiden letzten jedoch nur aus der ersten, wichtigsten abgeleitet sind und nur im Sprachgebrauch (zumal des Korans) häufig mit ihr gleichgesetzt werden:

---

83 So oder ähnlich ist nach *ḥudūd al-ḥaqq* zu ergänzen.

84 Dies bezieht sich auf einen Anhang des *Bāb Mā'īyat al-'aql*, der über den Begriff des *ḥaqq* handelt.

„Die einzig richtige Bedeutung (des Wortes) ‚Verstand' ist folgende: Er ist eine Ur-Anlage (*ġarīza*), die Gott in die meisten seiner Geschöpfe gesenkt hat, ohne daß die Menschen sie durch Sehen und Fühlen noch durch Schmecken und Kosten am anderen und an sich selbst bemerkten. Nur durch ihren Verstand (nicht durch die Sinne) ließ Gott sie dies (daß sie Verstand haben) erkennen, und so erkannten sie ihn (den Verstand) — und bezeugten ihn mit (eben) dem Verstand, durch den sie ihn (auch) an sich selbst erkannten — durch die Erkenntnis des ihnen Nützlichen und des ihnen Schädlichen. Wer nämlich in seinen weltlichen Dingen das ihm Nützliche von dem ihm Schädlichen unterscheidet, erkennt (damit), daß Gott ihn mit dem Verstand begabte, den er den Irrsinnigen und Geisteskranken und zum größten Teil auch den Dummköpfen mit geringem Verstand wegnahm.

Desgleichen erkennen sie ihn (den Verstand) am andern durch das äußere Tun der Glieder. So schließen sie, daß er verständig und verstandbegabt ist, wenn ihnen etwas an seinem Tun beweist, daß er das ihm in der Welt Nützliche von dem ihm Schädlichen unterscheiden kann — wenn sie sehen, wie er diejenigen weltlichen Dinge erstrebt und tut, die ihm nützen, aber die weltlichen Dinge meidet, die ihm schaden. Einen solchen Menschen nennen sie verständig und bezeugen, daß er Verstand hat und weder irrsinnig noch geistesverwirrt noch dumm ist.

Wenn sie nun sehen, daß er anders ist, so bezeugen sie, daß er ein Irrsinniger ist, dessen Verstand ein Schaden verdunkelt hat, der ihn verwirrt und die Erkenntnis der ihm nützlichen und schädlichen Dinge beseitigt hat. Sehen sie jedoch, wie er seinem Nutzen folgt und seinen Schaden meidet und doch in vielen seinen Handlungen anders handelt, so nennen sie ihn je nach der Häufigkeit oder Seltenheit der Fälle, in denen er entgegen der Art der Verständigen handelt, dumm oder gedankenlos oder töricht. Wenn zeitweise seine Verstandestätigkeit durch einen (Hitz)Schlag (*ṣa'q*) oder durch eine Katastrophe schwindet in Wort und Tat, so nennen sie ihn für diese Zeit irrsinnig, verständig jedoch, wenn er wieder zu sich gekommen und dies von ihm gegangen ist und er seine ursprüngliche Verfassung wiedergewonnen hat — sobald (nämlich) an ihm dabei die Handlungen verständiger und kluger Menschen sich zeigen und er verständige Antworten auf Fragen gibt, seinen Vorteil erstrebt und seinen Schaden meidet.

Manchmal nun unternimmt er, was ihm am Ende schaden wird — wobei ihm dies also vorläufig (im Diesseits) nützt und (erst) im Jenseits schadet. Dann nennt man ihn verständig in dem Sinn, daß er die Ur-Anlage, jenes Gegenteil der Dummheit und des Irrsinns, in sich trägt, daß aber sein Verstand hinsichtlich des ‚Endes' unvollkommen ist in dem Maße, wie er sich in dem, was ihm am Ende schaden wird, einem Nutzen im Gegenwärtigen zuwendet.

Der Verstand ist also eine Ur-Anlage, die Gott in alle diejenigen seiner Diener gesenkt hat, welche der Prüfung unterworfen sind. Gegen die Volljährigen stellte er damit ein Beweisstück auf (so daß sie sich nicht mehr herausreden können); er kam zu ihnen als Prediger[85] von ihrem Verstand aus und versprach und drohte, gebot und untersagte, spornte an und ermunterte[86].

85 Es ist wohl *xāṭiban* zu lesen statt *xāṭibun*; vgl. 105b,17 f.: *xāṭaba llāhu l-'ibāda min qibali albābihim*.

86 Vgl. die Übersetzung dieses Passus bei Massignon, *Passion* 543.

Er ist eine Ur-Anlage; nur in seiner Tätigkeit in Herz und Gliedern kann er erkannt werden, und niemand kann ihn an sich oder anderen beschreiben außer durch seine Tätigkeit: weder durch Körperlichkeit noch durch Länge, Breite, Geschmack, Geruch, Tastempfindung oder Farbe — man erkennt ihn nur durch seine Tätigkeit" (*'Aql* 104b,8 ff.).

Der Gedanke des letzten Satzes findet sich sehr ähnlich in Kindī's (gest. 252/866 nach Abū Rīda, *Rasā'il al-Kindī* S. 5, also jüngerer Zeitgenosse Muḥāsibī's) Schrift über die πρώτη φιλοσοφία (vgl. *Rasā'il* 108,2 f.).

Damit also wäre der Verstand definiert als die Befähigung zum sinnvollen Handeln, die Unterscheidungskraft (*tamyīz*) zwischen Nützlichem und Schädlichem. Über das Verhältnis zu Gott ist damit noch nichts ausgesagt; häufig ist er vielmehr eine rein weltliche Klugheit, die in irdischen Dingen ihren Vorteil wahrt, ein weltlicher Intellekt (*'aql ad-dunyā*) gegenüber dem religiösen (*'aql ad-dīn*; vgl. *Xalwa* 451,21 ff.): das *tamyīz* erweist sich ebenso in den rein diesseitigen „Kunstfertigkeiten" (*ṣinā'āt*), in weltlicher „Erfindungsgabe" (*ḥīla*), wie in der Sorge um das „nützliche" Jenseits. Nur aus der praktischen Verwirklichung dieser Distinktionsfähigkeit vermag man auf den Verstand bei sich und anderen zu schließen; er selbst ist immateriell, erkennbar nur durch seine Auswirkungen (*af'āl*), seine Tätigkeit.

'Aql = *tamyīz* auch im *K. Dawā' dā' an-nufūs* (vgl. JRASB 1856,136 f.). Wahb b. Munabbih sieht im *tamyīz* eine nur dem Menschen eignende Auswirkung des Geistes (*rūḥ*; vgl. Ibn Sa'd I_1,7); auch für Isaak von Ninive ist die distinctio (*pārōšūṯā*) von Gut und Böse ein Zeichen des „natürlichen Wissens", das Gott in den Menschen einpflanzte (vgl. Text 318/Übers. 212). — Muḥāsibī geht jedoch nie so weit wie manche Mu'taziliten, zu behaupten, der Verstand unterscheide ohne die Hilfe der Offenbarung zwischen Gut und Böse („Schön" und „Häßlich"; vgl. Šahrastānī 63,11 f.; für Abū l-Huḏail 74,6 ff.; auch *Nihāyat al-aqdām* 371,4); das Postulat einer natürlichen Moral spricht er nicht aus.

Muḥāsibī kennt durchaus die *'aql*-Definitionen anderer Schulen:

a) „Manche *mutakallimūn* (hier wohl = Mu'taziliten, vgl. S. 112) behaupten: er (der Verstand) ist der Kern des Geistes (*ṣafwat ar-rūḥ*), i. e. die Essenz (*xāliṣ*) des Geistes. Sie argumentieren mit der Sprache (*luġa*), folgendermaßen: Das Herz (*lubb*) jedes Dinges ist seine Essenz[87]; darum nennt man den Verstand auch *lubb*. Gott hat gesagt: ‚Nur die Verständigen (*ūlū l-albāb*) bedenken . . .' (13/19), i. e. *ūlū l-'uqūl*.

Wir jedoch behaupten das nicht, da wir darüber weder einen Koranbeleg noch ein lückenlos tradiertes (*ma'ṯūr*) Ḥadīṯ gefunden haben" (*'Aql* 105a,13 ff.; weitere Belege zu dieser Definition bei Massignon, *Passion* 544, Anm. 1).

87 Vgl. *Lisān* II 225; zu den Beziehungen der Mu'tazila zur Grammatik vgl. Stellen wie *Maq.* 175,13 ff.; 526,15 ff. (dazu Strothmann in: Der Islam 19,240).

Er spürt, daß jene *mutakallimūn* den umgekehrten Weg gehen, wie er ihn sich vorgenommen hat: sie setzen den *'aql* voraus und suchen ihn dann aus dem Koran herauszulesen, indem sie ihn mit dem Wort *lubb* identifizieren. Auch er selbst bleibt allerdings den Koranbeleg für seine Definition schuldig.

b) „Manche behaupten, er (der Verstand) sei ein Licht, das Gott als natürliche Anlage (*ṭab'an wa-ġarīzatan*, in den Menschen) senkte, durch das er einsieht und sich durch besinnliche Betrachtung belehren läßt[88] — ein Licht im Herzen wie das Licht im Auge, d. h. die Sehkraft (*baṣar*; vgl. *baṣar al-qalb* in Sure 79/8 f.). Der Verstand wäre also ein Licht im Herzen wie die Sehkraft ein Licht im Auge, eine Anlage, mit welcher der Mensch geboren wird, die dann in ihm mehr und mehr (*ma'nan ba'da ma'nan*) zunimmt durch die Erkenntnis aufgrund der Mittel (*asbāb*), welche auf das Intelligible hinweisen (Spekulation, Belehrung usw. ?)" (*'Aql* 105a,16 ff.).

Massignon hat diese Ansicht dem Rāfiḍiten Hišām b. al-Ḥakam, einem Zeitgenossen Abū l-Huḏail's, zugeschrieben (*Passion* 543) — sicher mit gewissem Recht, obgleich dieser nie von *'aql*, sondern von *rūḥ* spricht; in seiner allerwärts zitierten Definition des Menschen als eines „Begriffs (*ism*), der zwei Momente umfaßt: Leib und Seele (*rūḥ*)" gilt ihm der Leib als tot, die Seele aber als das „Agens mit Begriffs- und Empfindungsfähigkeit", das man als „Licht" verstehen muß.

Vgl. *Maq.* 60 ult. ff. = 331,3 ff. = Baġdādī, *Farq* 51,2 f. etc.; zu dieser anscheinend dualistischen Konzeption vgl. Horten, *Phil. Systeme* 176 (persischer Einfluß ?) und Pretzl in: Der Islam 19,129 (Einfluß der Daisānīya ?). — Die Imāmiten vergleichen die Spekulation (*naẓar*) mit dem Blick (*naẓar*) des Auges und die Rede des Imām mit dem äußeren Licht (vgl. Ṭūsī, *Talxīṣ al-Muḥaṣṣal* 27,12 f.).

c) „Manche behaupten, der Verstand (das Verstehen) sei ein Erkennen (*ma'rifa*), das Gott geschaffen und in seine Knechte gesenkt habe und das wächst und sich weitet durch das (durch Erfahrung und Spekulation) erworbene Wissen, welches anzeigt, was nützt und was schadet.

Unserer Ansicht nach ist er aber eine Ur-Anlage, und das Erkennen folgt (erst) aus ihm. Ebenso nennt man ja Irrsinn und Dummheit nicht ‚Unkenntnis' (*nakira*); wäre nämlich ‚Erkennen' (Kenntnis) gleich ‚Verstand', so würde man den Irrsinn ‚Unkenntnis' nennen und die Dummheit ‚Unkenntnis' . . .

Und ein Beweis dafür, daß der Verstand eine Ur-Anlage ist, vermittelst deren er erkennt und das dann bestätigt oder erkennt und dann nicht (an)erkennt (*ankara*) oder meint und dann nicht (an-)erkennt, besteht darin, daß das Nicht-Erkennen (*inkār*) ein Tun ist und auch das Erkennen[89], und dazu gehört auch ein Tun von einer Naturanlage her, welches durch die Natur bedingt wird wie das ‚notwendige' (angeborene) Erkennen[90]: wenn man z. B. sich selbst erkennt, seinen Vater, seine Mutter, Himmel und Erde und alle Dinge, die man vor Augen hat. Könnte man (allerdings) nicht aus dem Wissen um die Namen der Dinge, welches man (durch Belehrung, Offenbarung usw.) erfährt (*sami'a*), schließen, worauf man dann die Dinge (selbst) sieht, so würde man sie (nur) aus der Anschauung (*ru'ya*) kennen, nicht aber mit Namen noch mit ihren Sinnunterschieden. Du hast doch gehört, was Gott über seine Engel gesagt hat, da er von ihnen verlangte, sie sollten ihm die Namen der Dinge kundtun: sie sprachen, ‚Wir wissen (sie) nicht'. Da tat Adam auf seinen Befehl sie ihnen kund; denn (Gott) hatte ihn die Namen gelehrt (vgl. Sure 2/31 ff.). Kein Verstandbegabter kennt also die Namen der Dinge außer durch die Belehrung, (die er) als Kind von ihm (empfängt ?) aufgrund dessen, was er hört (erfährt) und sieht; (so) erkennt er mit seinem Verstand die Dinge und unterscheidet ihren Sinn" (*'Aql* 105a,19 ff.).

88 Es ist wohl *ya'tabiru* zu lesen statt *yu'biru*.

89 Ist Z. 6 *ḍidd* vor *al-ma'rifa* zu streichen ? Oder Textfehler für etwa: *ḍidduhū wa-huwa l-ma'rifa* ?

Muḥāsibī polemisiert hier gegen eine Ansicht, die *'aql* und *ma'rifa* identifiziert[91]. Diese These ist nicht so abwegig, weil man *'aql* ja auch als Infinitiv auffassen könnte, als das „Verstehen", als Tätigkeit, nicht als Fähigkeit; dann ist er in der Tat nur schwer von dem Infinitiv *ma'rifa* zu scheiden. Leider ist es mir nicht gelungen, ihren Autor näher zu verifizieren. Daß damit die Lehrmeinung der Imāmiten wiedergegeben sein soll, wie Massignon (*Passion* 543) behauptet, bedürfte erst noch eines Beweises; sie hat mit deren Thesen, so wie sie z. B. Aš'arī (*Maq.* 51,8 ff.) referiert, höchstens das gemein, daß jene die Erkenntnisse (*ma'ārif*) als „Notwendigkeit" (*iḍṭirār*), d. h. ohne Spekulation sich ergebend, bezeichnen.

Für Muḥāsibī hingegen ist der Verstand nur das Werkzeug, dessen sich das Erkennen bedient, wie auch für Aš'arī später *ma'rifa* sich aus dem *'aql* „ergibt" (*ḥaṣala*; Šahrastānī, *Nihāya* 371,13 ff.). Seine Beweisführung arbeitet mit einem lexikographischen Argument: *'aql* und *ma'rifa* haben nicht das gleiche Gegenteil, sind also nicht identisch. Allerdings scheint ihm dabei die Mehrdeutigkeit von *ma'rifa* (bzw. *'arafa*) nicht bewußt geworden zu sein; er meint bald „kennen", bald „erkennen", bald „anerkennen". Und auch mit seinem letzten Beweis, daß nämlich das Erkennen ein Tun sei, das aus dem Verstand entspringe, hat er nur von seinem Standpunkt aus recht, da er eben *'aql* nicht als Infinitiv faßt. Daß er die Erkenntnis der eigenen Existenz als ein Beispiel für „notwendiges" Erkennen zitiert, weist übrigens auf mu'tazilitische Ideen; der Gedanke ist schon in der *'aql*-Definition des Abū l-Huḏail angedeutet:

„Beim Verstand gibt es notwendiges Wissen (*'ilm al-iḍṭirār*), durch das der

90 Lies *kaḍ-ḍarūra* statt *kaḍ-ḍarra*, notwendiges, apriorisches Erkennen im Gegensatz zu „erworbenem" (*iktisābī*).

91 Ähnlich z. B. später bei Cuwainī: *'aql* ist ein Gesamt von notwendigen Erkenntnissen (*Iršād* 26 ff., vor allem 27, Anm. 1).

Mensch scheidet zwischen sich selbst und dem Esel, zwischen Himmel und Erde usw., und die Fähigkeit zum Erwerb (*iktisāb*) des Wissens" (*Maq.* 480,7 f.).

Dieses unmittelbar aus dem Verstand sich ergebende Erkennen ist allerdings nicht die einzige Wurzel menschlicher Einsicht; auch die Tiere besitzen ja *ma'rifa* (vgl. S. 82). Erst durch Belehrung, die für Muḥāsibī letztlich immer von Gott ausgeht (vgl. auch S. 78), wird dem Menschen, wie schon Adam, das Wissen um die Namen der Dinge und damit um ihren Sinn zuteil.

Zur Belehrung Adams vgl. die Korankommentare zu Sure 2/31. Nāṣir-i Xosrau schreibt eine bis ins einzelne mit der Muḥāsibī's identische Lehre einem „iranischen Philosophen" zu (*Cam' al-ḥikmatain* 248,6 ff.).

* * *

Nach diesem Exkurs kehrt Muḥāsibī wieder zu seiner Definition zurück:

„Für jeden Volljährigen, Cinn oder Mensch, Mann oder Weib, dem Gott gebot und untersagte, versprach und drohte durch die Entsendung von Warnern und das Herabsenden der (heiligen) Bücher und durch die sichtbaren Zeichen seines Waltens (*tadbīr*), gilt das Beweisstück (*ḥucca*, so daß er sich ihm nicht entziehen und gegen Gottes Strafe nichts einwenden kann); denn Gott hat ihn mit dem Verstand und dem Verständnis (*ma'rifa*) der klaren Rede (des Korans) begabt, ‚auf daß, wer da umkommt, unter deutlichem Beweis umkomme und, wer da lebt, unter deutlichem Beweis lebe. Wahrlich, Gott ist der Hörende und Allwissende' (= Sure 8/44; *'Aql* 105b,12 ff.).

Auch hier klingen Gedanken der Mu'tazila an. Schon Abū l-Huḏail verband Verstandesreife mit Volljährigkeit (*bulūġ*; *Maq.* 480,6); und der zitierte Koranvers (8/44) galt den Mu'taziliten als Beweis dafür, daß dem Menschen durch die Existenz des *'aql* die Pflicht der Gebotserfüllung als Prüfung (*imtiḥān*; vgl. *mumtaḥanūn* in 105a,8) auferlegt ist (*taklīf*; vgl. Šahrastānī 63,13 f.). Muḥāsibī behauptet dasselbe: der Verstand ist das Beweisstück (*ḥucca*[92]) in der Hand Gottes, welches er jedem Volljährigen entgegenhalten kann, wenn er ihn ob der Nichterfüllung seiner Gebote strafen will — allerdings erst dann, wenn die „Bücher" geoffenbart und die „Warner" entsandt worden sind. Muḥāsibī denkt also ebensowenig wie später die Aš'ariten an eine natürliche Moral im Sinne der Mu'tazila (vgl. Šahrastānī 63,11 f.; für Abū l-Huḏail 74,6 ff.; auch *Nihāyat al-aqdām* 371,4 ff.). Außerdem ist das Heil nicht immer nur vom Verstande abhängig:

92 Der Verstand ist *ḥucca* auch nach der Ansicht einer Gruppe von Rāfiḍiten, (*Maq.* 52,10 ff.), und zwar erst, wie bei Muḥāsibī, nach Herabkunft der Prophetie.

„Dabei bedenkt er (Gott) unter seinen Knechten, wen er will, mit besonderer Erweckung (*tanbīh*) und helfender Gnade (*taufīq*) und erwählt er, wen er liebt unter seinen Geschöpfen, bevorzugt zu seiner Nachbarschaft (*ciwār*)" (*'Aql* 105b,19 f.).

Vgl. dazu die Ansicht einiger Baġdāder Mu'taziliten, daß dieses *tanbīh* nicht unbedingt mit dem Erwachen des Verstandes etwas zu tun haben braucht (*Maq.* 481,15 ff.).

* * *

In Muḥāsibī's *'aql*-Definition besitzen wir einen der frühesten ernstzunehmenden Versuche nichtmu'tazilitischer Kreise, sich zu diesem umstrittenen Begriff zu äußern. Zwar wird es auch vorher an Ansätzen dazu nicht gemangelt haben; aber man muß hier doch wohl wesentlich vorsichtiger urteilen, als es Massignon (*Essai* 205) getan hat. Anṭākī ist, wie eingangs (S. 18) nachgewiesen wurde, hierin wohl kaum Vorläufer Muḥāsibī's gewesen. Bliebe also unter den von Massignon angeführten Autoritäten nur noch Dāwūd b. al-Muḥabbir (gest. 206/822), der, wie wir von Ḏahabī (*Mizān* I 324,16 ff.) erfahren, ein *K. al-'Aql* verfaßte. Leider geht unsere Kenntnis dieses Werkes über den bloßen Titel nicht weit hinaus; jedoch können wir mit guten Gründen annehmen, daß es in seinem Charakter von dem Traktat Muḥāsibī's sich ziemlich stark unterschied. Während Muḥāsibī, entgegen seiner sonstigen Gewohnheit, keine Ḥadīṯe zur Unterstützung seiner These anführt — wohl ein Zeichen dafür, daß er in der Tradition keinerlei Beleg für seine *'aql*-Theorie fand[93] —, scheint sich Dāwūd b. al-Muḥabbir stark auf apokryphe Überlieferungen gestützt zu haben, wenn man nach dem Material urteilen darf, das Ibn Abī d-Dunyā, der fromme Prinzenerzieher am 'Abbasidenhofe (zu ihm vgl. Wiener in: Der Islam 4,279 ff.), in seinem uns erhaltenen *K. al-'Aql wa-faḍlih*, einer bloßen Aneinanderreihung von Ḥadīṯen ohne spekulativen Zwischentext, von ihm übernommen hat[94]. Die Orthodoxie reagierte entsprechend: Ibn Ḥanbal rügt die schwachen Isnāde (vgl. Bauer, *Isl. Ethik* I 39) und Dāraquṭnī spricht gar von Plagiat und bewußter Isnādfälschung (vgl. Ḏahabī, *Mizān* I 324,21; übers. v. Goldziher in: ZA 22,341). Dāraquṭnī verrät uns auch, daß jenes Werk auf einen Maisara b.'Abdrabbih (Schüler Auzā'ī's; ebenfalls von Ibn Abī d-Dunyā zitiert) zurückgehe, der übrigens in einem Ḥadīṯ bereits den *'aql* als *sacīya*, „natürliches Talent", und *ġarizat yaqīn*, „Ur-Anlage (innerer) Gewißheit" bezeichnet (vgl. *Mīzān* III 222,15).

93 Vgl. die Meinung Ibn Taimīya's: *lā yaṣiḥḥu fī l-'aql ḥadīṯ* (zitiert von Goldziher in: ZA 22,322).

94 *'Aql*-Ḥadīṯe des Dāwūd finden sich z. B. auch in dem Abschnitt der *Ḥilya* über Wahb b. Munabbih (IV 26,11 ff.; 40,18 ff.).

Die Vokabel *ġarīza* scheint demnach bei Muḥāsibī übernommen zu sein. Dennoch wird man das Urteil über seine Originalität aufrechterhalten können; seine *'aql*-Theorie ist in ihrer vorsichtigen Annäherung an mu'tazilitische Gedanken in der Theologie der *ahl al-ḥadīṯ*, soweit man in dieser Zeit dort überhaupt schon von einer Theologie sprechen kann, ohne Beispiel. Bekräftigt wird dies dadurch, daß man sich auch in späteren Jahrhunderten noch auf Muḥāsibī's Autorität zu berufen pflegte. Was man allerdings von seiner Lehre bewahrte, sind eigentlich nur zwei Definitionen (vgl. Subkī, *Ṭab.* II 41,10 ff.), die sich beide noch nicht einmal in den uns erhaltenen Schriften nachweisen lassen, obgleich Subkī eine davon auf die *Ri'āya* zurückführen will (42,14). Das, worauf es bei beiden ankommt, ist eindeutig das Wort *ġarīza*; ansonsten scheinen sie nicht mehr ihre ursprüngliche Form bewahrt zu haben. Zu der ersten („eine Ur-Anlage, durch die man disponiert wird, die Wissensinhalte, *'ulūm*, zu erfassen, ohne daß sie zu ihnen gehört"; vgl. 42,5) überliefert Ṭūsī (vgl. Horten, *Phil. Systeme* 20 nach *Talxīṣ al-Muḥaṣṣal* 72 pu. f.) eine Parallele, die — wahrscheinlich richtiger — *ma'rifa* statt *'ulūm* liest. Die zweite bezeichnet die „Ur-Anlage" als ein „Licht", während dieser Tropus doch bei Muḥāsibī nur dem *'ilm* zukommt und er sich von dieser Ansicht ja deutlich distanziert (vgl. S. 70).

Von der echten Tradition ist nicht mehr viel übriggeblieben. Der Begriff tritt ja auch in den erkenntnistheoretischen Prolegomena der späteren theologischen Summen gegenüber dem des *'ilm* stark zurück. Cuwainī zitiert in seinem uns leider nicht mehr erhaltenen *K. al-Burhān* (vgl. GAL S I 673) nach anfänglicher Kritik die erstgenannte Definition mit den Worten:

„Keiner unserer Gelehrten hat sich darauf (auf den *'aql*) konzentriert außer Muḥāsibī" (vgl. Subkī *Ṭab.* II 42,4).

* * *

Muḥāsibī wendet sich nun den beiden Nebenbedeutungen des Wortes *'aql* zu, von denen er in seiner Exposition sprach (vgl. S. 67):

„Die erste von beiden ist das Begreifen (*fahm*) der Sinnbezeichnung (*iṣābat al-ma'nā*), d. h. der klaren Rede über alles Weltliche und Religiöse, das man hört oder spürt, schmeckt oder riecht. Das Volk nennt dies Verstand . . . und dies ist eine Eigenschaft, an der diejenigen, in denen Gott als Ur-Anlage den Verstand schuf, gemeinsam teilhaben, Rechtgeleitete und Irregehende . . . und in der Anhänger jedes Glaubens und jeder Häresie, der Gehorsame und der Sünder, besonders in Dingen der Welt übereinstimmen . . ." (*'Aql* 106a,6 ff.). – Es folgen lexikalische Argumente für die Gleichung *fahm* = *'aql*.

„Die dritte Bedeutung nun ist die Scharfsicht (*baṣīra*) und die Erkenntnis der Bedeutsamkeit[95] der für die Welt und das Jenseits nützlichen und schädlichen Dinge; dazu gehört das ‚Verstehen von Gott her' (*al-'aql 'an Allāh*)" . . . (106a,ult. f.).

Darunter ist zu verstehen, daß man Gottes Größe erkennt, seinen Lohn und seine Strafe recht einschätzt und danach handelt (vgl. auch 108,7 ff.).

„Man nennt dies bei ihm Verstand, da er durch den Verstand es erstrebte und durch den Verstand es begriff (*fahima*) . . . Wer sich davon entfernt (nämlich vom richtigen Gebrauch des Verstandes), obwohl er die Ur-Anlage des Verstandes besitzt, durch die Gott zwischen Verständigen und Irrsinnigen scheidet, der versteht nicht von Gott her (*'aqala 'an Allāh*), obgleich er die klare Rede (des Korans), wegen deren das Argument gegen ihn gilt (so daß er keine Entschuldigung hat), versteht" (106b,10 f. u. 13 ff.).

Der Begriff *'aql 'an Allāh* findet sich auch in einem Ḥadīṯ nach Muḥāsibī's älterem Mystikerzeitgenossen Aḥmad b.Abī l-Ḥawārī (gest. 230/845; vgl. Ibn Abī d-Dunyā, *'Aql wa-faḍluh* 17 ult. ff.) und schon bei Wahb b.Munabbih (vgl. *Ḥilya* IV 35,14).

Diese Unterscheidung hilft Muḥāsibī, den etwas widersprüchlichen Gebrauch von *'aql* im Koran zu deuten; jetzt vermag er zu erklären, warum dort bisweilen den Ungläubigen der Verstand abgesprochen wird (z. B. 22/45), während ein andermal ausdrücklich betont wird, daß sie die Offenbarung verfälschten, nachdem sie sie begriffen hatten (z. B. 2/70). Ihnen, z. B. den heidnischen Zeitgenossen des Propheten (vgl. *'Aql* 107a,1 ff.), war der Verstand ebenso naturhaft mitgegeben wie den Gläubigen; aber sie „begriffen" nur das Weltliche, ohne das „von Gott her" zu verstehen, was Gott von sich berichtet (108a,6). Ihnen eignete zwar *fahm*, aber nicht *baṣīra* (vgl. dazu z. B. Sure 7/197: *tarāhum yanẓurūna ilaika wa-hum lā yubṣirūna*). Der *'aql 'an Allāh* ist das Vorrecht des Gläubigen.

* * *

Gott hat sein Wohlgefallen am *'aql*: „Gott schuf kein Geschöpf, das ihm lieber war als der *'aql*" (*Xalwa* 451,20) — ein Satz, der stark an ein auf gnostisches Gut zurückgehendes *Ḥadīṯ qudsī* anklingt, das Muḥāsibī in seinem *K. an-Naṣā'iḥ* zitiert: Gott spricht danach zum *'aql*:

„Bei meiner Macht und Majestät! . . . Kein Geschöpf habe ich geschaffen, das mir mehr wert wäre als du . . . Durch dich werde ich erkannt und durch dich angebetet, durch dich gepriesen, durch dich nehme ich und gebe ich, durch dich belohne ich und strafe ich".

Vgl. Smith 93 f.; dazu Goldziher in: ZA 22, 319. Es wird auch von Ibn Abī d-Dunyā in zwiefacher, leicht abweichender Fassung übernommen (*'Aql*

95 Lies *bi-'aẓīm* statt *bi-ta'ẓīm* in 106a, ult.

wa-faḍluh 12,8 ff.). Vgl. seine philosophische Interpretation durch die verketzerten Naẓẓām-Schüler Faḍl al-Ḥadaṯī und Aḥmad b.Xābiṭ (so nach Šahrastānī 44,4 ff.; Varianten der Namen vgl. Friedländer in: JAOS 29,10 ff.). Zur Auslegung Ġazzālī's vgl. *Faiṣal at-tafriqa*, übs. v. Runge, 32: mit *'aql* ist ein Engel gemeint. Weitere Zeugnisse vgl. Kraus in: RSO 14, 123, Anm. 2.

* * *

Die zentrale Bedeutung des *'aql* gibt dem Denken Muḥāsibī's ein eigenes Gepräge. Seine Begriffssprache und sein Stil sind rational, stark von juristisch-kasuistischem Geist geprägt, nie ekstatisch verschwommen und fast undurchsichtig wie die Ḥallāc's z. B. Seine Gleichnisse wirken nüchtern in kühler Prägnanz; phantasievolle Schilderungen und ein Schwelgen in sich jagenden Bildern, wie Ḏū n-Nūn es kennt (vgl. die Texte bei Schacht, *Lesebuch* 91 ff.), sind ihm fremd. Alles stark Emotionale steht ihm fern. Man spürt dies schon in seinem Wortschatz: Begriffe wie „Verzückung", „Ekstase" etc. kennt er nicht. *Ḥaira*, später die „Ratlosigkeit, Verwirrung" = Ekstase (syr. *temhā*; vgl. Wensinck, *Dove* XCVIII), ist ebenso noch Attribut der Weltmenschen („Verwirrtheit") wie *cunūn*, „Irrsinn"; von frommer oder gar erleuchteter Narrheit (vgl. Ritter, *Meer d. S.* Kap. 10/3 ff.) spricht er nicht. „Rausch" (*sukr*, *sakra*) ist für ihn nichts Befreiendes, das aus dem Irdischen löst und in unbekannte Tiefenschichten menschlichen Erlebens vorstößt, sondern „Benebelung", Unklarheit, Illusion; berauschend wirkt die Liebe zur Welt (*Ḥilya* 80,10), die dem Menschen ihren Becher kredenzt (*Xalwa* 483,15), Rausch verbindet sich mit schläfriger Lethargie (*raqda*, *Ri'āya* 31,2; vgl. *'Aql* 112a,1).

Vgl. den negativen Gebrauch der Metapher im Koran (15/15, 50/18: Trunkenheit des Todes; dazu Sabbagh, *Métaphore* 219).

Eine gewisse Nüchternheit äußert sich hier; sie markiert die Kluft, die Muḥāsibī von Mystikern wie Bisṭāmī, der die Metaphorik des *sukr* geradezu kultiviert (vgl. Nicholson in: JRAS 1906,326 f.), und Ḏū n-Nūn oder auch — später — Šiblī, dem Prototyp der erleuchteten Narrheit (vgl. Ritter, *Meer* Index s. n.; zu ihm E. Dermenghem, *Aboû Bakr Chiblî* . . . in: Annales Alger 8,235 ff.), trennt. Der „Kultur der Ekstase" (*Essai* 189) mit ihren Begleiterscheinungen wie *samā'*, *ḥāl* etc. tritt gegenüber die subtile Verstandesleistung — ein alter und doch ewig neuer Gegensatz, der sich bereits in der christlichen Mystik ausgeprägt hatte: auf der einen Seite Euagrius Ponticus, der ἔκστασις und Visionen[96] nur als Illusion betrachtet, da sie dem Sinnlichen im Streben zum Immateriellen zuviel Raum geben (vgl. Hausherr: in Orient. Chr. Per. I 123 u. 125, Anm. 1), auf der anderen das neuplatonische Denken, vor allem bei Dionysius Areopagita, mit seiner positiven Bewertung der heiligen Berauschtheit, des plotinischen μεθύειν, dem syrisch der Terminus *rawāyūṯā* (vgl. Wensinck, *Dove* 141; Isaak 95/64, 504/339 etc.) und arabisch *sukr* entsprechen.

96 Auch hierin scheint Muḥāsibī mit ihm übereinzustimmen: er lehnt z. B. Wahrträume als *istidrāc* ab; sie wiegen den Menschen nur in falsche Sicherheit (vgl. *Xalwa* 465,18 ff.).

Ob die Vokabel μέθη, die bei Philo noch im Zusammenhang mit βακχεύειν und μανία auftaucht, letztlich in der Sprache des Dionysoskultus wurzelt (vgl. Wolfson, *Philo* II 50 und Moreno in: Ann. Lateranensi 10,122), sei hier nicht entschieden. Jedenfalls findet sich schon in der Gnosis auch der negative Sinn: ὁ τῆς ἀγνωσίας οἶνος, „der Wein der Unwissenheit" (vgl. Jonas I 115).

Dem Verstand entspricht nicht die überströmende Grenzenlosigkeit der Begeisterung, sondern das rechte Maß, die gesunde Balance, das Abwägen der einzelnen Möglichkeiten; Muḥāsibī hat hierfür den Begriff *iqtiṣād* (z. B. *Ādāb* 95b,9) oder *i'tidāl* (manchmal auch einfach *'adl*). Die Scheu vor allen Extremen kennzeichnet seine Haltung; sie sind ihm nur *ifrāṭ*, „Übertreibung":

„Wenn Liebe und Haß das Maß überschreiten (*afraṭā*), beeinträchtigen sie das rechte Maß (*i'tidāl*), verderben den Verstand und geben dem Nichtigen den Anstrich des Rechten" (*'Aql* 111b,11 f.).

Das letzte Stück (*ṣauwara l-bāṭila fī ṣūrati l-ḥaqq*) ist bekannt als Definition der (sophistisch verstandenen) Rhetorik (als Ausspruch des Philologen Abū 'Ubaid *Masā'il* 133a,1 f.; 133a,4 auch einem der „Weisen" zugeschrieben). Dem Wortlaut nach könnte es ein Reflex der platonischen Sophistenkritik sein: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν; es findet sich auch in der christlichen Tradition, so in der arabischen Übersetzung des Isaak von Ninive, Sentenz Nr. 35.

Dieses Ideal des „rechten Maßes" bewahrt vor allen Extremen in der Askese und in der Dogmatik (vgl. S. 8 f.); die Besten der Gemeinde sind diejenigen, welche weder das Jenseits von dieser Welt noch diese Welt vom Jenseits ablenkt (vgl. *Ḥilya* 88,8 f.; ähnlich bei Abū Ḥaiyān at-Ṭauḥīdī, vgl. Ritter, *Meer* 194). Der wahre Gläubige „wägt die Dinge mit dem Eichmaß der Gerechtigkeit und des rechten Maßes" (*Zuhd* 2b,12).

Muḥāsibī findet diese Hochschätzung der aurea media via schon beim Propheten:

„. . . er tadelte Knausrigkeit und Verschwendung; aber er pries Freigebigkeit ohne Verschwendung und Sparsamkeit ohne Unterlassen der Pflichtleistungen (gegenüber der Familie etc.) und ohne Zurückbleiben hinter (der Stufe) des löblichen Mehrleistens. So pries er (auch) die Beredsamkeit (*bayān*),

nicht aber den Überschwang noch Wortkargheit und Schwatzhaftigkeit" (*Masā'il* 133a,11 f.).

Die aristotelische μεσότης-Lehre der *Nikomachischen Ethik* (IIb, 1107a, 2—3; zur Freigebigkeit speziell IVa) scheint hier noch unbewußt nachzuschwingen.

Zahlreiche Belege bei Goldziher, *Muh. Stud.* II 398 ff.; für Wahb b. Munabbih vgl. *Ḥilya* IV 45,17 ff. In der philosophischen Literatur ist dieser Gedanke ein Allgemeinplatz (vgl. Goldziher, *Ma'ānī an-nafs* 20 und F. Rosenthal in Isl. Cult. XIV 416 ff.).

16. Das „Wissen" (*'ilm*)

Auf sich allein gestellt, ist auch der Verstand schwach und „erfaßt" nur wenig (*Ri'āya* 225,17); er bedarf der Anleitung, er ist „wie das Auge, das eine Lampe zu Hilfe nimmt" (*Ri'āya* 106,22[97]). Diese Lampe aber ist das Wissen (*Ri'āya* 46,3).

Ebenso wie der Verstand allen Menschen, je nach ihrer Fähigkeit, gemeinsam ist, muß auch die Grundlage dieses Wissens allen, wenn auch in verschiedenem Grade, zugänglich sein. Es wird nicht gewonnen durch Inspiration (*ilhām*) wie häufig in der späteren Mystik noch auch durch das *ta'līm* eines begnadeten *Imām* wie bei der Bāṭinīya, sondern nimmt seine „Belegstellen" (*šawāhid*) aus Koran und Sunna (*Ri'āya* 48,9; manchmal auch aus dem consensus der Gemeinde: 48,20) — und jeder kennt den Koran. Das Wissen erstreckt sich darum auf alles, was Koran und Sunna als Gebot verkünden:

„Gott hat die Menschen das Wissen gelehrt, damit sie dadurch erkennen, was er ihnen auferlegt hat und was er gern sieht" (*Ri'āya* 282,9 f.).

Es ist „Furcht vor Gott (*xašyat Allāh*), Bevorzugung des Jenseits vor der Welt und Erkenntnis des Weges zu Gott" (*Ādāb* 91b,5[98]). Gemeint ist also nicht theoretische Wissenschaft, etwa *Fiqh* oder Theologie, sondern gelebtes Wissen[99]: Mitteilung des guten Rates an die Mitmenschen, rechte intentio und Selbsterkenntnis vor Gott (so *Ādāb* 83a,11 ff.; vgl. auch die Inhaltsangabe des *K. al-'Ilm* bei Smith 57). Wer das Gebot Gottes veruntreut, weiß nicht um Gott, mag er auch (theoretisches) Wissen erworben haben (vgl. *Ri'āya* 282,21 f.)

97 Ich lese *as-sirāc* statt *lis-sirāc*.
98 Vgl. dazu auch die Ausführungen Cunaid's in *Ḥilya* X 225,13 ff.
99 Vgl. die ἐπιστήμη der Kirchenväter.

Ähnlich die Bedeutung des Wortes *fiqh*, das Muḥāsibī nicht als Gesetzeswissenschaft (vgl. *Ri'āya* 284,2 f.), sondern, in Anlehnung an Aussprüche Ša'bī's (*Ri'āya* 285,11 ff.) und Ḥasan al-Baṣrīs' (285,13 ff. u. 20 f.; auch Ritter, *Meer* 101), als *fiqh 'an Allāh*, „Gesetzes- (bzw. Koran-)Verständnis von Gott her" aufgefaßt haben will, in welchem man Gott verehrt, „als ob man ihn mit eigenen Augen sähe" (284,16). Dazu auch Horten in: ZS 6,86 und Ritter in: Der Islam 21,32. — Zu *fiqh* = „Koranverständnis" vgl. Sure 20/29, 9/82, 6/65.

Die Gegenstände des Wissens und des Glaubens gehen bei Muḥāsibī ineinander über; auch der Koran kennt keine strenge Scheidung zwischen beiden (vgl. Sia Talaat, *Seelenlehre* 14). Wissen ist geoffenbart, Teilhabe am herabgesandten Wort.

Auch Ġazzālī betrachtet *'ilm* und *īmān* als gleichbedeutend (vgl. Wehr, *Buch vom Gottvertrauen* 6). Isaak von Ninive trennt beide sehr scharf (vgl. 361/242 ff.).

Die weltliche Wissenschaft wird dagegen nutzlos und überflüssig; mit ihr will der Mensch nur die Welt für sich gewinnen und erleidet so Schaden an seiner Seele:

„Der Mensch hat die Mühe auf sich genommen, die Vögel aus dem Äther des Himmels herunterzuholen, und er hat sie heruntergeholt. Er hat die Mühe auf sich genommen, die Fische vom Meeresgrunde heraufzuziehen, und er hat sie heraufgezogen. Er hat die Mühe auf sich genommen, Gold und Silber aus dem Schoße der Erde ans Licht zu heben, und er hat sie ans Licht gehoben. Er hat die Mühe auf sich genommen, Lasttiere und Herdenvieh, wilde Tiere und Raubtiere aus Wüsten und Dickichten zu fangen, und er hat sie gefangen, gezähmt und in seinen Dienst gezwungen. Er hat die Mühe auf sich genommen, Vipern und Schlangen zu greifen, und er hat sie gegriffen. Er hat die Mühe auf sich genommen, die bösen Geister zu vertreiben (*'ālaca*), und er hat sie vertrieben. Er hat die Mühe auf sich genommen, die Sterne am Himmel zu kennen, ihre Namen und ihren Lauf, den Ort ihres Aufgangs und ihres Untergangs; er hat die Mühe auf sich genommen, die Mansionen der Sonne und des Mondes (zu wissen), ihrer beider Lauf, den Ort ihres Aufgangs und ihres Untergangs; er hat die Mühe auf sich genommen, zu erkennen, wenn ein Kind nicht von seinem Vater ist. All dies hat er erkannt, als er die Mühe dazu auf sich nahm. Er hat die Mühe auf sich genommen, die Krankheit des Kranken zu erkennen und die Ursachen seines Siechtums aus dem Beschauen des Urins, ohne dabei auf ihn (selbst) zu schauen, um so Krankheit und Gegenmittel zu erkennen, und er hat dies erkannt. Er hat die Mühe auf sich genommen, die Biographien vergangener Könige aus den ersten Jahrhunderten zu lernen, und er hat sie aufgeschrieben und studiert.

Der Grund aber, der ihn antrieb, sich darin zu mühen, war nur: mehr von der Welt zu erstreben. Dies hat alles nichts mit seiner Religion zu tun, die ihm als Verpflichtung auferlegt ist. Auferlegt ist ihm, ein einziges Ich in Ordnung zu bringen; er hat es aber nicht in Ordnung gebracht . . ." (*Ādāb* 78a,13 ff.).

Heilbringend ist nur das Wissen um die Besserung des eigenen Ich:

„Allmächtiger Gott! Was nimmt der Ärmste (alles) auf sich an Kenntnis

dessen, was ihm (gar) nicht auferlegt ist, und was wendet er darauf seine Sorge und sein Verstehen (*fahm*)!

Was aber das anlangt, was er nicht weiß (bei seinem Ich), so versäumt er, davon das zu erkennen, was ihm (als Pflicht) auferlegt ist und worüber ihm Verpflichtungen abgenommen wurden. Dringt doch das Böse und das Verderben bei ihm ein, und er weiß dann nicht, woher es eingedrungen und wieso es über ihn gekommen ist, wie es sich damit verhält und welches der Weg ist, davon freizukommen. Und dann bleibt er verwirrt und weiß nicht ein noch aus, obgleich er doch das, was in der Luft und auf dem Meeresgrund war, unter seine Gewalt zu bekommen trachtete und sich auch die Kenntnis davon angeeignet hat, als er seine Sorge darauf wandte — um seiner Welt (seiner irdischen Bedürfnisse) willen, von der ihm doch das, was ihm davon bestimmt ist, garantiert worden ist (durch Gott; vgl. S. 54) und verbürgt, gleichviel ob er darauf losgeht oder sich davon abwendet" (*Ādāb* 78b,19 ff.).

Ġazzālī vertritt im *Iḥyā'* noch einen gemäßigten Standpunkt: die Wissenschaft ist erlaubt (*mubāḥ*), indifferent, ein ἀδιάφορον (vgl. Bousquet, *Index* 23), bekehrt sich aber am Ende seines Lebens zu größerer Strenge (vgl. Ritter in: Classicisme et déclin culturel 167).

Wenn nur das Wissen um die Bedeutsamkeit der Pflichten gegenüber Gott in echtem Sinne Wissen ist, dann muß man diese Pflichten auch ernstnehmen; Wissen, ohne danach zu handeln, ist nutzlos:

„Mein Bruder! Der Hungrige hat das Brot gern und der Durstige das Wasser. Würden nun Brot und Wasser vor ihnen auf einen Tisch hingestellt oder ihnen an den Hals gehängt, dann nützte es ihnen nichts, zu wissen, daß sie Brot und Wasser bei sich haben; dann nützte es ihnen auch nichts, diesen Dingen nahe zu sein, wenn sie nicht von der Speise essen und von der Flüssigkeit trinken. So nützt es auch dir nichts, daß du um das Gute weißt, noch, daß es dir nahe ist und du es gerne hast, solange es nicht in dir ist und du zu den Anhängern (des Guten) gehörst . . .

Mein Bruder! Hast du schon einmal einen Durstenden gesehen, dem kühles Wasser erreichbar war, der es aber nicht trank — es sei denn einer, der nur vom Durst spricht (*mudda'ī*), aber gar nicht durstig ist? Oder hast du schon einmal einen Hungrigen gesehen, der erreichbare Speise fand und sie doch nicht aß — es sei denn einer, der nur vom Hunger spricht, aber gar nicht hungrig ist?" (*Ādāb* 85a,19 ff.).

Genauso wie Sünde nie nur aus Unwissenheit, sondern auch aus Ungehorsam entspringt, so muß neben das Wissen das Handeln treten. So läßt sich der Augendienst z. B. nur zurückweisen durch Erkenntnis und Abscheu (vgl. *Ri'āya* 103,19); wer erkennt, aber dann keinen Abscheu empfindet, gegen den wird Gott diese Erkenntnis als Beweisstück (*ḥucca*) anführen (*Ri'āya* 105,7). Mag Muḥāsibī auch in seinen Aussagen bisweilen einen sokratischen Intellektualismus streifen, so steht er ihm innerlich doch sehr fern; um die Sünde zu wissen, genügt nicht immer.

Zur Gegenüberstellung von *'ilm* und *'amal* vgl. μάθημα τῶν δογμάτων und πράξεις ἀγαθαί bei den Kirchenvätern (vgl. Goldziher, *Koranauslegung* 203, Anm. 3); für den Talmud vgl. Mach, *Zaddik* 15. Die islamische Theologie vertrat im allgemeinen das Gleichgewicht beider Faktoren; die Philosophie rückt dagegen, getreu dem griechischen Intellektualismus, den *'ilm* weit in den Vordergrund (ausführliche Stellensammlung bei Goldziher, *Ma'ānī an-nafs* 54 ff.).

Selbst religiöses Wissen kann der *nafs* dienstbar sein; Muḥāsibī illustriert das mit einem Bild des Wahb b. Munabbih:

„Wissen ist wie reichlicher Regen, der vom Himmel süß und klar herabkommt. Die Bäume trinken ihn mit ihren Wurzeln und verwandeln ihn je nach ihrem Geschmack; so wird der bittere noch bitterer, der süße noch süßer. Sein (des süßen Baumes) Saft wird viel mit Süße, der Saft des bittern viel mit Bitterkeit.

Ebenso auch das Wissen: die Menschen bewahren es und wandeln es dann je nach der Verschiedenheit ihres Strebens und ihrer Neigungen. So wird der Hochmütige noch hochmütiger: wenn nämlich einer, dessen Sinnen, als er noch unwissend war[100], dem Hochmut galt, das Wissen (im Gedächtnis) bewahrt, so findet er etwas, womit er hochmütig sein kann, und wird also noch hochmütiger. Wenn jedoch einer in Unwissenheit befangen ist, sich aber vor Gott fürchtet und weiß, daß Gott immer einen gültigen Rechtsanspruch gegen ihn hat trotz seiner Unwissenheit (da er ihn ja durch den Propheten gewarnt hat), und wenn er dann (dieses) Wissen bewahrt und es begreift, so steigert sich nur noch seine Furcht und sein Schmerz . . ." (*Ri'āya* 241,2 ff.).

17. Der „Heilige Krieg" gegen das Ich

Es ist dem Menschen auferlegt, sein Ich zu bekämpfen (*cāhada*) und ihm seine Lust zu verwehren (*Ri'āya* 147,8 f.); seine Waffe dabei ist der Verstand. Aber schon Wahb b. Munabbih wußte darum, daß diese Waffe sich auch gegen ihn selbst kehren kann:

„Das Ich wartet auf die Lust, und die Lust wartet auf den Verstand. Wenn der Verstand sie zurückruft, so hält sie sich zurück; wenn er ihr aber die Zügel schießen läßt, so geht sie durch" (*Ri'āya* 147,13 f.).

Muḥāsibī muß ihm recht geben; denkt sich der Verstand doch auch Listen aus, um dem Ich seine Lust zu erfüllen (147,14 ff.). Nur wenn der Mensch wachsam ist, kann der *'aql* seine kontrollierende und restriktive[101] Funktion erfüllen.

„ . . . Denn Gott hat den Lebewesen, den himmlischen und den irdischen, verschiedene Naturen aufgeprägt. Die Engel versah er von Natur aus mit dem

100 Lies mit B *wa-huwa* statt *fa-huwa*; Variante nicht im Apparat.

101 Vgl. dazu die Grundbedeutung von *'aqala*: „dem Kamel die Hinterfüße an die Vorderschenkel binden (und es so am Laufen hindern)"; Cubbā'ī spielt in seiner *'aql*-Definition (*Maq.* 480, 11 ff.) darauf an.

Verstande und der Scharfsicht (*baṣīra*) und schuf sie frei von der Lust, den Begierden und dem Umgang mit den Widerwärtigkeiten, an denen andere Lebewesen leiden[102], so daß also weder die Gelüste an sie herantreten noch die Begierden sie zu sich herüberzuziehen trachten; unermüdlich sind sie im Gehorsam und dem Gedenken an Gott, ohne zu ermatten (vgl. Sure 21/20), da er ja in sie nicht die Widerstände senkte, durch die sie ermatten könnten[103], noch Gelüste und Begierden, die sich hemmend in den Weg stellen und die Gehorsamswerke[104] und das Gottgedenken in den Hintergrund drängen. Er bereitete ihnen also auch nicht den Lohn der Paradiesesfreuden, da sie ihre Gelüste[105] nicht bekämpften, weder Schmerzen[106] noch Plage noch Mühsal erduldeten, vor der Strafe durch seine Nachbarschaft geschützt waren und in ihrem Gehorsam belassen wurden.

Dem Weidevieh, den Vögeln und dem Gewürm gab er die Natur der Triebe (*šahawāt*) und legte in sie die Erkenntnis (nur) in dem Maße, daß sie sich nähren, ihren Lebensunterhalt suchen und sich selbst und ihre Jungen behüten können, soweit sie (durch Erfahrungen) die (ihnen drohende) Unbill zu erkennen vermögen. Dagegen senkte er nicht den Verstand in sie, durch den sie den Befehl und das Verbot und das Wissen um das (böse) Ende verstehen. So enthob er sie der Strafe für die Befriedigung aller Triebe, deren Befriedigung er den Menschen und den *Cinn* verboten hat. Er enthob sie der Strafe und zog sie wegen der Paarung, die sie genießen, oder Gut und Blut der Menschen, an dem sie sich vergehen, nicht zur Verantwortung; er schützte sie vor der Strafe und machte es zu ihrem letzten Los, sie (wieder) zu Staub werden zu lassen.

Menschen und Cinn versah er von Natur mit dem Verstande, der Befehl und Verbot erfaßt und das Ende erkennt, und zwar, sobald sie volljährig geworden sind, mit Ausnahme dessen, dem Gott den Verstand schwinden ließ: des Schwachsinnigen usw. Und er senkte in sie Ur-Anlagen, die alles, was mit ihnen übereinstimmt, gerne sehen und alles, was ihnen zuwider ist und sie belästigt, hassen. Sodann befahl er ihnen, durch den Verstand, den er ihnen verlieh, das zu bekämpfen, wozu das Ich aufgrund seiner Ur-Anlage aufruft; und er setzte für sie aus gewaltigen Lohn und schmerzliche Strafe" (*Ri'āya* 147,18 ff.).

Der Gedanke der Stellung des Menschen zwischen Engel und Tier findet sich auch bei Ġazzālī (vgl. Wensinck, *Pensée* 49 ff. und Bousquet, *Index* 206) in etwas anderem Zusammenhang; so später auch im Dīwān des 'Aṭṭār (vgl. Ritter in: Oriens 12,8; Gedicht Nr. 13, Vers 8). Ansätze dazu in Traditionen des Wahb b. Munabbih (vgl. Ibn Sa'd I_1 7,4 ff. und *Ḥilya* IV 29,2 ff.), beide Male aber fehlen die Engel. — Ziemlich nahe kommt die jüdische Überlieferung im Midrasch *Berēšīt Rabbā* VIII 64 f. u. XIV 128 (vgl. auch

102 B. ergänzt: „ . . . mit Ausnahme der Ruhe. — (Andere) Überlieferung: und der Lethargie, nicht aber des Schlafes".
103 *tafturūna* im Text 147 ult. ist unverständlich; es ist in *yafturūna* zu ändern. B hat: *allatī tuftiru*.
104 B hat: Gehorsam vor Gott.
105 B ergänzt: „ . . . und ihre Begierden".
106 B: Schmerz.

Bacher, *Aggada der Palästinens. Amoräer* II 22 f.: für Rabbi Eleazar b.Pedath); ähnliche Gedanken vor allem auch bei Johannes Damascenus, *De fide orthodoxa* II 12 (vgl. BKV 44, S. 77 ff.; mit einem Zitat aus Gregor von Nazianz, S. 79). Dazu das berühmte Pascal'sche Paradoxon (*Pensées* Frg. 358): L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête.

In der Bewährung im Gehorsam also erfüllt der Mensch sein Wesen; aber nie wird er sein Ich zum Schweigen bringen, zum Engel werden können:

„Verstehe also, welche Natur dir gegeben und was dir befohlen ist; mache dir nicht weis, dir sei aufgetragen[107], deine Natur zu ändern, bis sie gleich der der Engel würde — so daß du den Gehorsam unterläßt in der Erwartung, die Natur werde sich zu etwas anderm als der anerschaffenen Struktur wandeln und der ‚böse Feind' werde schweigen . . ." (*Ri'āya* 148,12 ff.).

„(Gott) befahl den Menschen nur, ihre Gelüste zu bekämpfen. Es wurde ihnen nicht geboten, daß im Ich keine Ur-Anlage mehr sein solle, die ihn zu einer Begierde aufruft; auch nicht, daß sie die Einflüsterungen des Satans (überhaupt) davon ausschließen[108] sollten, in ihrer Brust sich bemerkbar zu machen . . .

Es wurde ihnen geboten, mit ihrem Verstand — durch die Erkenntnis und das Wissen, die Gott in ihm niederlegte — die aufflackernden Impulse (*dawā'i*) ihrer Ur-Anlage und den Satan zu bekämpfen, wenn er (zu sich herüber)zieht und dem Ich das, was in dessen Anlage liegt, als schön und ihm gemäß hinstellt. Dies und nichts anderes ist die Aufgabe der Menschen; nur dazu sind sie fähig" (*Ri'āya* 146,22 ff.).

Vgl. das Dictum Cunaid's: „Der Mensch wird nicht geschmäht wegen seiner natürlichen Veranlagung, sondern nur, wenn er nach ihr handelt" (*Ḥilya* X 269,16).

Es ist gar nicht möglich, die Begierden auszurotten; Muḥāsibī kennt keine ἀπάθεια im Sinne der Stoa.

Die gesamte christliche und jüdische Tradition seit Philo hat, wahrscheinlich der peripatetischen Kritik folgend, in diesem Sinne das stoische Denkschema geändert: man kann die Begierden nur zähmen, nicht „abtöten" (vgl. Wolfson, *Philo* II 268 ff.; für Gregor von Nyssa vgl. Völker 87).

Das Ich bleibt sich in seinem Wesen mit all seinen Begierden immer gleich. Wenn es auch manchmal den Anschein hat, als ob es gern und freiwillig die geforderten Leistungen zustandebrächte, so darf man sich doch dadurch nicht täuschen lassen; sobald man es losläßt, fällt es in seine Natur zurück (vgl. *Ri'āya* 215,25 ff.).

„Das ist, wie wenn du einen (Soldaten) aus Feindesland gefangengenommen und von seinem Besitz und seiner Familie und seinen Kindern, von Land und

107 B hat: „du seist geschaffen".
108 *an* = *'an an*, abhängig von *yuxricū*; dazu Wright, *Grammar* 2, 193B (Vorschlag von Herrn Professor Ritter).

Heimat getrennt hast, nachdem er dich vor (seiner) Gefangennahme bekämpfte, um selbst dich in Gefangenschaft führen zu können, bis dir jemand gegen ihn zu Hilfe kam und ihn dir, die Hände über die Schultern[109], fesselte und dir Macht über ihn gab. Er sucht nun unaufhörlich dir die Rückkehr in sein Land abzuringen, nachdem jener dir Macht über ihn gegeben hat, und sucht bei dir nach einer Unachtsamkeit, um dich zu töten oder in die Gefangenschaft zu führen, auf daß er so mit dir in sein Haus und seine Heimat zurückkehre. Du aber schlägst und unterjochst ihn ohne Unterlaß, bis er dir fügsam wird aus Furcht und sich beeilt, den Dienst bei dir zu verrichten; jedoch lebst du in der Furcht, er könne eine Gelegenheit finden und zurückkehren, dich im Stiche lassen und was er in Händen hat, das Werk, das du ihm obzuwalten gabst, hinwerfen.

Würdest du ihm wohl Lob spenden oder in seiner Sache eine Empfehlung aussprechen (? *tazaiyana*). — So ist dein Ich . . ." (*Ri'āya* 218,8 ff.).

Ja, das Ich ist gefährlicher noch und böser als der Gefangene:

„Es kommt dem Gefangenen gleich in seiner Widersetzlichkeit, übertrifft ihn hingegen im Bösen dadurch, daß es sich weigert und rebelliert aus besserem Wissen und Klarsicht (*bayān*) heraus, der Gefangene aber aus Unwissen und Blindheit. Vielleicht würde er, wenn er wüßte, was man von ihm will: (die Bekehrung zum) Islam und die Trennung zwischen sich und dem Unglauben und dem Feindesland, dessen Bewohner gegen[110] Gott und seine Religion kämpfen, dir im Gehorsam willfahren und die Heimkehr in sein Land verabscheuen. Das Ich jedoch ist schlimmer und merkwürdiger in seiner Rebellion und seiner Weigerung als der Gefangene, da es rebelliert, nachdem es erfahren hat, daß du es nur zu seinem Heil aufrufst[111] und es an seinem Untergang vorbeiführen willst" (*Ri'āya* 219,4 ff.).

Allerdings, so schränkt Muḥāsibī ein, kennt auch mancher Gefangene den wahren Glauben und nimmt ihn trotzdem nicht an (219,8 ff.).

Es genügt nicht, dem Unwissen der *nafs* zu steuern; sie gehorcht nur, wenn man sie zwingt (vgl. *Ri'āya* 35,11). Ohne den Willen ist der Verstand machtlos.

* * *

Ein reicher Metaphernkranz rankt sich um diese Zusammenhänge. Im wesentlichen aber sind es zwei Bildbereiche, die immer wieder evoziert werden: der des Krieges und der der Erziehung und Zähmung. Der erstere bestimmte bereits das Gleichnis vom Kriegsgefangenen; wir finden ihn auch in der Form, daß der Gläubige einer Stadt zu vergleichen sei, deren Festung das Herz und deren Mauern die Glieder sind und gegen die Satan, Welt und Ich ihre Truppen zu Felde führen (*Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin

109 Mit B ist *kitāfan* zu lesen statt *kifāfan* (fehlt im Apparat).
110 *muḥāribūn lillāh* (*lām li-taqwiyat al-'āmil*; vgl. Wright, *Grammar* 2, 61D).
111 Lies *tad'ūhā* statt *tada'uhā*.

39b,7 ff.), oder in der Metapher des Prozessierens gegen die *nafs* (*xāṣama*; *Ri'āya* 206,12 ff.) und des Kämpfens (*qātala*; *Bad'* 12,1).

Zugrunde liegt alledem die metaphorische Deutung des Begriffes *cihād*, „Heiliger Krieg", die, dem Koran noch fremd (vgl. z. B. Stellen wie 4/97 u. 47/33), aus dem Ḥadīṯ Muḥāsibī bekannt war: „Vom kleineren *cihād* seid ihr zurückgekehrt zum größeren *cihād*, dem Kampf mit dem Ich" (*Xalwa* 480,19[112]). Der beste *cihād* ist die *mucāhada* (vgl. *Dawā'* in: JRASB 1856, 138), kein Krieg ist besser als der gegen den bösen Trieb (*Xalwa* 452,3 f.) — ein Ausdruck jener agonalen Frömmigkeit, in der jede Vervollkommnung ständig durch die Anfechtung in Frage gestellt wird. In jedem Augenblick steht das Ganze auf dem Spiel; die Versuchung kann den Menschen immer wieder auf den Anfang zurückwerfen. Wenn Muḥāsibi von den *mucāhidūn* spricht, so scheint er ähnlich zu assoziieren wie syrische Schriftsteller, wenn sie die Mönchsheiligen *aṯlēṭā* oder *agōnīsṭā* nannten.

Vgl. die Schilderung des Kampfes gegen die Dämonen und den πειρασμός (= *fitna*) schon bei Origines (Völker, *Vollkommenheitsideal* 41 f. u. 63 ff.) und die christliche Verinnerlichung der platonischen ἀνδρεία im Streit gegen die πάθη (vgl. Völker, *Gregor von Nyssa* 236). Vööbus (*History of Asceticism* 24 f.) nimmt hier eine Abhängigkeit des syrischen Christentums von der Terminologie der Qumran-Texte an. Vgl. jedoch zu der Verbreitung dieser Metapher auch in den hellenistischen Religionen Cumont, *Etudes syriennes* 65.

Wer bis zu seinem Tode in diesem heiligen Krieg aushält, stirbt „als Märtyrer (*šahīd*), indem sein Herz rein ist von dieser Welt" (*Zuhd* 2b,9). Auch das Wort *šahīd*, das dem Koran in dieser Bedeutung noch gar nicht geläufig ist und erst unter christlichem Einfluß (syr. *sahdā* = μάρτυρ „Zeuge") in den arabischen Wortschatz eindringt (vgl. Goldziher, *Muh. St.* II 387), wird also — ebenso wie schon im hellenistisch-jüdischen (vgl. *IV. Makk. Buch* 12/17 u. 13/1) und im christlichen Bereich (z. B. bei Isaak v. Ninive 209/141) — zu einem übertragenen Sinn verinnerlicht (vgl. Goldziher, *Muh. St.* II 387—393; ausführliche Behandlung des ganzen Fragenkomplexes bei Wensinck, *Sem. Stud.* 90 ff.). Ein bekanntes Ḥadīṯ behauptet, daß „die meisten *šuhadā'* im Bett gestorben seien" (vgl. Bauer, *Isl. Ethik* I 5); sie fochten einen inneren Kampf gegen die *šahawāt*.

Demgegenüber ist von direkter „Erziehung" des Ich (*addaba nafsahū* in *Bad'* 8,4) weniger die Rede. Häufiger aber findet sich der verwandte Vergleich mit der Zähmung (*qam'*; vgl. *Ri'āya* 217,22): im Anfang ist die *nafs* noch ein Pferd, das zu den Begierden durchgeht (*Ādāb* 72b,20);

112 Nicht in den kanonischen Sammlungen; vgl. aber Muttaqī, *Kanz al-'ummāl* 2,285 (Nr. 6113 ff.; dazu Heffening in: WI 3/1915, 200).

dem Menschen ist aufgegeben, die Zügel ihrer Lust in die Hand zu nehmen und sie mit dem Zaumzeug der Furcht zurückzuhalten (*Ādāb* 61a,11). So wird sie zum „Reittier" (*maṭīya*), das sich dem Wunsch seines Reiters, des Verstandes, fügen muß (*Ādāb* 63a,3). Schon Ḥasan al-Baṣrī hatte diesen bildlichen Ausdruck gebraucht: „Ein störrisches Reittier muß nicht mehr im Zaume gehalten werden als dein Ich" (vgl. Ritter in: Der Islam 21,34).

Für Nacmaddīn al-Kubrā (gest. 618/1221) ist es ein Zeichen der Überwindung der Sinnenlust, daß der Mystiker sich auf einer Mauleselin reiten sieht (vgl. Meier, *Fawā'iḥ* 165).

Nur eine leichte Variante dazu ist der Vergleich mit dem Lasttier, welches von der Wahrheit geführt und von der Furcht angestachelt wird (*Xalwa* 478 pu. f.). Er findet sich bereits in einer Überlieferung von Wahb b. Munabbih:

„Von Wahb b. Munabbih wird folgendes überliefert:
Der Glaube ist ein Führer, das Werk ein Treiber und das Ich (ein) störrisch (es Lasttier). Wenn nun sein Führer ermattet, weicht es ab vom Weg; wenn sein Treiber ermattet, so wird es störrisch gegen seinen Führer. Wenn aber Treiber und Führer recht handeln, so geht das Ich weiter, ob es will oder nicht. Und würdest du jedesmal, wenn dein Ich etwas verabscheut, davon ablassen, so fehlte wenig, daß du ganz von deinem Glauben ließest" (*Ri'āya* 147,10 ff.; vgl. *Ḥilya* IV 31,16 ff.).

Das Ich ist also auch weiter aktiv am menschlichen Tun beteiligt: ohne Pferd käme der Reiter nicht vorwärts.

In Texten, denen es nicht auf die mystische Terminologie ankommt, veranschaulicht dieser Vergleich das Verhältnis von Körper und Seele (*cism* und *nafs*) statt von *nafs* und *'aql* (vgl. z. B. *Rasā'il Ixwān aṣ-ṣafā'*, ed. Dieterici II 246,6 v. u. nach Goldziher, *Ma'ānī an-nafs* 50; Ġazzālī, *Ris. al-ladunnīya*, trad. Smith in: JRAS 1938, 199 etc.). So auch im abendländischen Schrifttum: der Leib als *vehiculum* der Seele (schon in der Patristik; vgl. Völker, *Gregor v.Nyssa* 61). Er dürfte auf Plato zurückgehen (*Tim.* 69 C), dessen Bilder ja, häufig auf bloße Anspielungen reduziert, sich im Osten immer großer Beliebtheit erfreut haben. Die Mystik vertieft den Gegensatz von Körper und Seele zu einem innerseelischen Kampf.

* * *

Der Fromme behandelt bisweilen sein Ich wie etwas, das außerhalb von ihm steht, wie eine Art Hypostase. Er macht ihm Vorhaltungen (vgl. *Masā'il* 140a,6 ff.; *Ādāb* 85a,12 ff.; *Ri'āya* 154,3 ff.), und es klingt, als spräche er zu einem Fremden, nicht zu sich selbst. Er „beargwöhnt" es (*Ri'āya* 201,13), indem er es einem Gesinnungstest (*imtiḥān*; vgl. *Ādāb* 99a,12) unterwirft. Diese Tests sind vielgestaltig wie die Situationen, auf die sie angewandt werden. Meist genügt es, sich vorzustellen, was die *nafs* im entgegengesetzten Fall tun würde: ob sie die Werke, die sie vor aller

Augen tut, auch insgeheim noch tun würde (vgl. *Ri'āya* 154,2 ff.; 177,15 ff.) und ob sie ihre geheimen Werke auch offen tun könnte, ohne sich ihretwegen schämen zu müssen (*Ādāb* 65a,14 ff.).

Mit diesen Tests trifft man auf den Kern der Lehre Muḥāsibī's: die autopädagogischen Maßregeln. In seinem *K.Bad' man anāba* hat er diese systematische Selbsterziehung des Frommen geschildert; sie vollzieht sich sowohl durch äußere Askese (*Bad'* 12,9: reichliches Gebet, Hungern und Dursten etc.) als auch durch seelische Beeinflussung, vor allem Erweckung der Furcht vor der jenseitigen Strafe (vgl. z. B. *Ri'āya* 108,8 ff.). Man muß sich die Schrecknisse der Hölle vergegenwärtigen (*tawahhum*; *Bad'* 12 ult. ff.); dann wird das Ich gefügig:

„Darin gleicht er dem, dessen Fuß eine Krankheit befällt, so daß er schwarz und zerfressen wird. Da fürchtet er, daß, wenn er ihn nicht amputiere, sie langsam von dort auf den ganzen Körper übergehen werde. Also gibt er einen Teil seines Gutes dem Chirurgen hin, gern und freudig die Amputation über sich ergehen lassend, nachdem es ihn (doch vorher) hart angekommen ist, daß ihm ein Splitter aus einem Nagel herausoperiert werde; als er aber die Ursache sah, die unter Umständen bei ihm zum Untergang seines Körpers (zum Tod) ausschlagen konnte, da willigte sein Ich darein aus Furcht vor Schlimmerem" (*Bad'* 13,4 ff.).

Schließlich werden der *nafs* die guten Werke und die Aufrichtigkeit durch diese Mittel zur Gewohnheit; sie äußert ihre Widerspenstigkeit nicht mehr offen:

„ . . . So kämpft er und plagt sich, bis schließlich, wenn er unermüdlich sein Ich in Schranken gewiesen und sich an die reine Absicht und die Ablehnung des Augendienstes gewöhnt hat, der göttliche Lohn für seine reine Absicht wieder in sein Herz einkehrt: Erleuchtung (*nūr*) und Scharfblick, und sein Ich zerbricht, sobald er es lange genug von dem, was es liebt, zurückgehalten hat . . .

Dabei nun beruhigen sich die Impulse der Lust, und die, welche an ihn herantreten, tun dies (nur) schwach und selten; die Impulse des Herzens hingegen werden gestärkt und die Entschluß(kraft) wächst. Wenn der Augendienst irgendwie an ihn herantritt, weist er ihn eilig zurück ohne Plage und Beschwer" (*Ri'āya* 108,16 ff.).

18. „Geduldiges Ausharren" (*ṣabr*) bei den Geboten und „Wahrung der Rechte Gottes" (*ri'āya li-ḥuqūq Allāh*): Konflikt der Pflichten

Eine Mindestforderung im Kampf gegen das Ich („die niedrigste Stufe"; vgl. *Ādāb* 91a, pu. f.) ist das geduldige Ausharren (*ṣabr*[113]) in der Erfüllung der Gebote:

„Das geduldige Ausharren läßt dem Menschen keine Ausrede mehr und kein Argument. Wer Gott bei dem, was er ihm befohlen hat, nicht mit der Süße des inneren Einverständnisses (*riḍā*; vgl. S. 183) entgegentritt, der möge ihm entgegentreten mit geduldigem Ausharren und Widerwillen gegen (das Anbefohlene); wer Gott nicht mit dem Haß gegen das, was er ihm untersagt hat, entgegentritt, der möge ihm entgegentreten[114] mit Liebe dazu und geduldigem Ausharren (beim Gebot). Das geduldige Ausharren läßt also dem Menschen kein Argument" (*Ādāb* 86b,3 ff.).

Ṣabr ist selbst dann möglich, wenn einen keine Furcht vor der jenseitigen Strafe zu den beschwerlichen Gehorsamsleistungen treibt; mit dieser Tugend zwingt man sich zu ihnen, man liebt sie nicht:

„Geduldiges Ausharren (bei den Pflichten) ist das Gegenteil der Liebe (zu den Pflichten). Mit der Kraft des geduldigen Ausharrens wird nichts schwer im Gottesdienst, bis du von der Stufe des geduldigen Ausharrens emporgehoben wirst zur Stufe der Furcht" (*Ādāb* 91b,10 ff.).

Muḥāsibī verbindet diese Tugend mit dem Verstande:

„Jedes Ding hat einen Wesenskern (*cauhar*). Der Wesenskern des Menschen ist der Verstand, und der Wesenskern des Verstandes ist das geduldige Ausharren" (Sulamī, *Ṭab.* 59,14 f.; *Ḥilya* 109,20 f.).

Der Verstand ist ja in erster Linie nicht theoretischer Intellekt, sondern Widersacher der Lust des Ich.

Diese Verbindung von *'aql* und *ṣabr* war dem Empfinden jener Zeit weit selbstverständlicher, als es uns scheinen mag. In *Kalīla wa-Dimna* (ed. Cheikho 11,15) zählt Bidpai unter die vier Kardinaltugenden auch den Verstand und betont ausdrücklich, daß in ihm *ṣabr* einbegriffen sei. Aus dieser Stelle läßt sich schließen, daß jene Verbindung wohl auf antikes, speziell vielleicht stoisches Gedankengut zurückgeht; Isaak v. Ninive rühmt die antiken Philosophen, daß sie Größeres im *ṣabr* vollbrachten als die meisten Christen seiner Zeit (401/269 ff.; allerdings spielt hier die zweite Bedeutung von *ṣabr*, „geduldiges Ausharren im Leid" hinein, vgl. S. 182).

* * *

113 Zum Bedeutungsumfang des Terminus vgl. Wensinck in: EI s. v. *Ṣabr*; dazu Ritter, *Meer* 236. Vgl. auch S. 182.

114 *Falā yalqahū* ist zu ändern in: *fal-yalqahū*.

Ṣabr hilft dazu, in jedem Falle „die Rechte Gottes zu wahren" (*ri'āya li-ḥuqūq Allāh*), d. h. die Pflichten ihm gegenüber zu erfüllen (auch diese Übersetzung ist möglich), Gottesfurcht (*taqwā*)[115] zu üben. Muḥāsibī bezieht sich mit dem Terminus *ri'āya* auf einen umstrittenen Vers der 57. Sure (57/27), in welchem von „gewissen Israeliten" (*Ri'āya* 4,18) gesagt wird, daß sie das Mönchtum (*rahbānīya*), welches sie freiwillig, „nur aus dem Streben nach dem Wohlgefallen Gottes" einführten (vgl. *Ri'āya* 4,15 ff.), nicht in der rechten Weise gewahrt hätten.

Er kombiniert mit Abū Umāma (gest. 86/705) — gegen Mucāhid (gest. 104/722) — *illā btigā'a riḍwāni llāhi* mit dem davon getrennten *ibtada'ūhā*. Vgl. dazu die ausführliche Behandlung und Übersetzung dieser Stelle bei Massignon, *Essai* 123 ff. und die Übersetzung bei Schacht, *Lesebuch* 93.

Sechs Dinge gibt es nach seiner Ansicht dabei zu beachten:

1. den Zeitpunkt der Pflichten (so z. B. beim *Ḥacc* und beim Gebet; *Ri'āya* 43,6 ff.).
2. ihre Voraussetzungen (*asbāb*: z. B. einen Weg zu finden für den *Ḥacc*; 43,7).
3. die Absicht, die sich mit ihnen verbindet (43,11 ff.).
4. ihre Reihenfolge gemäß ihrer Notwendigkeit, wie sie sich aus Koran und *sunna* erschließen läßt (43,12 ff.).
5. ihren Geltungsbereich: nämlich die Werke des Herzens und die Werke der Glieder (43,15).
6. welchen Gott den Vorrang gab: nach Muḥāsibī's Ansicht den *a'māl al-qalb*, aus denen sich die *a'māl al-cawāriḥ* ja erst ergeben (43,15 ff.).

Dem letzten Punkt entsprechend, hebt Muḥāsibī vor allem die *ri'āya* bei den *xaṭarāt* hervor (44,3 ff.), den „Einfällen", die den „Werken der Glieder" vorausgehen und zu ihnen „aufrufen".

Diese Vorstellung scheint der mu'tazilitischen von den *xawāṭir* bzw. den *xāṭirān*, den zwei (oder mehr) „Einfällen", die, einander widerstrebend, dem Willensentscheid vorausgehen, sehr nahezukommen (vgl. dazu *Maq.* 427, 15 ff.; Baġdādī, *Uṣūl* 26,8 ff.); schon bei Abū l-Huḏail ist sie entwickelt (*Maq.* 429,1 ff.; *Uṣūl* 27,1 ff.). Auch den „Brahmanen" wird diese Lehre zugeschrieben (*Uṣūl* 154,17 ff.).

Für Muḥāsibī gilt es bei ihnen zu unterscheiden, ob sie von der Lust des Ich, vom Verstande oder vom Satan ausgehen (44,8 ff.). Dies läßt sich nur dann erreichen, wenn man mit Bedächtigkeit (*taṯabbut*) vorwärtsschreitet wie einer, der „bei klatschendem[116] Regen in dichter Finsternis auf einem Weg[117] sich befindet, auf dem man sich vor Zisternen und schlüpf-

115 Zu diesem Begriff vgl. Ringgren, *Die Gottesfurcht im Koran*, in: Donum natalicium H. S. Nyberg oblatum 118 ff.

116 Eig.: „großtropfigem"; lies mit B *wābil*, *wā'il* im Text ist unverständlich.

117 Lies mit B *ṭarīq* ohne Artikel.

rigen Stellen[118] zu fürchten hat" (vgl. das Gleichnis 45,19 ff.; ähnlich auch bei 'Aṭṭār, vgl. Ritter, *Meer* 284).

Wer es auch hierbei versteht, das Rechte vom Falschen zu scheiden, der wird sich nie verführen lassen, „Neuerungen" zu vertreten und — vielleicht in bester Absicht — in sündhafte Extremismen zu verfallen:

„Die, welche die Rechte Gottes bewahren, befinden sich auf verschiedenen Stationen, und jeder der (Rechts)bewahrer mag, nach dem Maße seiner Kraft oder Schwäche, von einer dieser Stationen zur andern übergehen. Die erste Station — die Leute in ihr sind die Stärksten der Menschen im Wahren der Rechte Gottes — ist die Wahrung dieser (Rechte) bei den ‚Einfällen', nachdem man sich zuvor im allgemeinen vorgenommen hat, die Rechte Gottes zu wahren. Nie wird in das Herz eines solchen Mannes ein Einfall kommen (dieses oder jenes Werk) von den Werken des Herzens (zu tun), ohne daß er zuvor Koran und Sunna Wegweiser dazu hat sein lassen. Und er nimmt ihn nicht in sein Gemüt auf und läßt ihn nicht wohnen in seinem Herzen, dort wo es nachdenkt, als Wunsch oder dergleichen, ohne daß das Wissen bezeugt, daß Gott dies geboten oder dazu aufgefordert oder aber es erlaubt hat samt den Voraussetzungen und Anlässen und dem Zeitpunkt und seiner[119] Absicht dabei.

Denn es kann ja sein, daß er den Einfall aufnimmt, indem er ihn als einen Aufruf zu einer *sunna* betrachtet, während es doch eine Neuerung ist; oder er betrachtet ihn vielleicht als einen Aufruf zu einem Gehorsamswerk, während es doch eine Sünde ist, oder zu etwas Gutem, während es doch etwas Schlechtes ist. So z. B. ein Einfall, der ihn aufruft zur reinen Absicht, (aber) mit Unterlassung der Werke (aus Furcht vor Augendienst), — oder zur Zurückhaltung vom Volk, (aber) mit Hochmut[120], — oder zur Hoffnung auf (den Lohn des) Handelns, (aber) mit Eitelkeit und Verblendung, — zum Wetteifer, (aber) mit Neid, — zum Zorn um Gottes willen, während er (aber zugleich) religiöse und weltliche Heimsuchung auf die Gläubigen herabwünscht[121], — zum Glauben, (aber) daran, daß erlaubt sei, was Gott verboten, und ähnlicher Einfälle mehr; zur (Ansicht der) Qadarīya (unter Annahme) des *tanzīh*, zu der Ansicht Cahm (b.Ṣafwān's) unter Ablehnung des Anthropomorphismus und zum Anthropomorphismus unter Ablehnung der Ansicht Cahm's, zum *i'tizāl* in Bekräftigung der göttlichen Drohung (*wa'īd*) und zur bewaffneten Erhebung (*xurūc*)[122] im Zorn um Gottes willen (zu dem letzten Passus vgl. S. 8 f.).

... wie z. B. so manche sich zum Weltverzicht bekennen und dabei die Familie vernachlässigen und die obligatorischen Pflichten gegenüber den Eltern unterlassen — und zum Gottvertrauen, während sie vom Erwerb für Familie und Kinder ablassen bzw. auf Reisen ohne Mundvorrat losziehen, — zum Einverständnis (mit Gottes Willen), während sie sich doch über die Heimsuchung freuen, wenn sie die Gläubigen befällt, bzw. Medizin und Bittgebet

118 Lies *zalal* statt *ḍalal* mit B.
119 Lies mit B *irādatihī* statt *irādatihā*.
120 Es ist mit B *kibr* zu lesen statt *fikr*.
121 Lies *bi-tamannī* statt *yatamannī*.
122 Hinter *xurūc* läßt sich natürlich das historische Vorbild der Xāriciten nicht verkennen.

(um Gesundheit[123]) für verboten erklären[124] und den Wunsch unterlassen, daß die Sünden doch nicht geschehen wären, — zur ‚Beschäftigung mit Gott'[125], während sie doch obligatorische Pflichten und freiwillige Werke unterlassen, — zum Anspruch auf Scharfblick und Erleuchtung des Herzens, wobei sie behaupten, geheimes Wissen (*'ilm al-ġuyūb*) zu besitzen: d. h. daß sie bestimmte Aussagen machen über die Gedanken der Leute und das, was diese verbergen und geheimhalten, wobei sie mit Traditionen argumentieren wie z. B. dem Worte des Propheten: ‚Der Gläubige schaut mit dem Lichte Gottes'[126].

Jede der oben erwähnten Sekten argumentiert mit Traditionen und dem Koran und Analogieschlüssen; aber das zu erwähnen, würde zu weit führen. Wir wollten ja nur vor ihnen allen warnen, damit sie der Gottgelehrte kennt, der bedachtsam an Koran und Sunna prüft.

Ebenso die Einfälle, die zur Herzensfrömmigkeit (*tadaiyun al-qulūb*) aufrufen ohne die gottesdienstlichen Werke: z. B. die Qadarīya, die Ansicht Cahm's, das Rāfiḍīyatum, das *i'tizāl* usw. (vgl. dazu S. 9). Der Mensch wird nur durch das Zeugnis des Wissens derlei unterscheiden können von den Werken und Bräuchen, die Gott liebt ..." (*Ri'āya* 46,10 ff. u. 47,7 ff.).

Unter diese *xaṭarāt* fallen also sowohl die „Einfälle" zu dogmatischen Irrlehren als auch solche zu übertriebener, nicht am Koran und an der Sunna legitimierter Askese. Muḥāsibī ist, entsprechend seiner Vorliebe für das rechte Maß (vgl. S. 77), den Extremen nicht hold, weil man in ihnen nur allzu leicht die andern Gebote vergißt oder vernachlässigt; er predigt Gottvertrauen, aber nicht Quietismus, Weltverzicht, aber nicht Verantwortungslosigkeit. Seine Grundeinstellung zur Askese, über die später noch mehr im einzelnen zu handeln sein wird, ist hier ausgesprochen.

* * *

Was aber geschieht, wenn zwei Pflichten kollidieren, wenn sie z. B. auf den gleichen Zeitpunkt fallen. Muḥāsibī entwickelt für diese Fälle eine Anzahl von Regeln (*Ri'āya* 49,13 ff.).

„Wenn zwei Pflichten (*farḍān*) für dich obligatorisch sind, so beginne mit dem, was für dich in Koran und Sunna obligatorischer ist. Wenn aber ihre Zeitpunkte zusammenfallen, wie z. B. bei dem Anliegen von Vater und Mutter, so beginne mit dem Anliegen der Mutter! Dies ist nur ein Beispiel betreffs der Eltern. Etwas näher davon zu erläutern, würde zu weit führen; dies sei ein Modellfall für ähnliches[127]. Der Knecht möge also mit dem Anliegen seiner Mutter beginnen, weil die Pietät ihr gegenüber in der *sunna* des Propheten

123 Add. B.
124 Muḥāsībi spielt an auf das *tark at-tadāwī*, das Unterlassen des Gebrauchs von Heilmitteln, weil dieser gegen das Gebot des *tawakkul* verstoßen soll (dazu Goldziher in: WZKM 13,53).
125 47,11 ist *al-ištiġāl* zu lesen statt *bil-ištiġāl*.
126 Nicht kanonisch.
127 B weicht in Wortwahl und syntaktischer Konstruktion etwas ab.

und dem consensus der Theologen vorangestellt wird dergestalt, daß sie in bezug auf Pietät und Gehorsam vor dem Vater steht . . ." (49 ult. ff.).

Es tauchen Probleme auf wie: ob ein Fastengelübde, das mit dem *Ramaḍān* zusammenfällt, vor ihm den Vorrang hat (50,10 ff.); ob man sein Geld eher für die Unterstützung der Verwandten ausgeben soll als für den *Ḥacc* (50,14 ff.). Oberster Grundsatz ist immer, daß keine Pflicht zu kurz kommt: die weniger dringlichen Werke müssen zurückgestellt werden (51,12 ff.); man soll immer die erste Pflicht zu Ende führen, bevor man die zweite auf sich nimmt (52, 6 ff.), es sei denn, die zweite sei wichtiger (52,20 ff.). Man soll vor allem nicht durch Übererfüllung der Pflichten oder durch opera supererogationis (*nawāfil*) eine Pflicht unmöglich machen oder schmälern (53,12 ff.; vgl. die Ablehnung der übertriebenen Askese oben); ein löbliches Mehr (*faḍl*) wird leicht zum Mangel (*naqṣ*; 58,2 f.).

Dieselben Gesetze benutzt er dann, um auch die freiwilligen Werke so abzustufen: der Besuch bei einem Kranken ist löblicher (*afḍal*) als der bei einem Gesunden etc. (58,4 ff.). Es gibt keinen Gewissensentscheid, sondern nur eine Rangordnung der Pflichten; selbst wenn zwei obligatorische oder nur empfehlenswerte Werke sich die Waage halten, hat er eine Regel zur Hand:

„Da ist es mir lieber, daß er das tut, was ihm schwerer fällt, weil er ja nicht weiß, ob das Leichtfallen nur[128] in der Kraft seines Herzens und seines Strebens nach dem Heil und dem Noch-Mehr-Tun (*ziyāda fī l-'amal*) seinen Grund hat. Das (Leichtfallen) steht ja der Lust näher, weil das zu befürchten ist, was diejenigen, welche die Werke tun, an sich selbst erfahren haben und was in ihrer Natur liegt: daß ihnen nämlich das leichtfällt, was ihren weltlichen Begierden entgegenkommt, und schwer das Handeln für das Jenseits, das ihrer Lust widerspricht" (64,6 ff.).

Hier spürt man, was all dieser Kasuistik zugrundeliegt: der Kampf gegen das Ich, das es sich auch bei den guten Werken noch bequem zu machen versucht. Im Schwierigeren ist man sicherer vor der List des Ich; hier liegt die Wurzel für den Tutiorismus, den Muḥāsibī so vertritt.

Vgl. dazu die *'azīma* („rigorose Forderung") der späteren Sufis (dazu Nallino in: *Raccolta* II 271).

* * *

Diese Probleme sind auch in anderen Schriften Muḥāsibī's behandelt, dort jedoch ohne die Systematik der *Ri'āya* und eingeschränkt auf die Frage des Verhältnisses von obligatorischen Pflichten und freiwilligen Leistungen. So heißt es z. B. im *K. al-Xalwa*:

„Eine Übeltat (*saiyi'a*) zu unterlassen, mag sie auch noch so geringfügig

128 Add. B und T.

sein, ist vorzüglicher, als wenn du freiwillig[129] hundertmal die Pilgerfahrt machtest . . . noch mehr: Selbst wenn du bei jeder Pilgerfahrt noch einen Sklaven freiließest, so wäre es vorzüglicher, die Übeltat zu unterlassen; die Hoffnung (, die man) deswegen (hegen darf,) wäre größer und der Lohn vonseiten Gottes (, den man) deswegen (erhält,) reicher. Ja, wenn[130] du zehnmal ins Feld zögest, wäre es vorzüglicher, die Übeltat zu unterlassen; denn es ist unbedingte Pflicht (*farīḍa*), die Übeltat zu unterlassen, und die Feldzüge sind (nur) eine freiwillige Leistung (*nāfila*) . . . Wenn du auf deine freiwilligen Leistungen ebenso vertrautest wie auf die (Erfüllung) deiner unbedingten Pflichten, dann würdest du gleich behandeln, was nicht gleich ist . . .

Die unbedingten Pflichten sind von allgemeinerem Nutzen und Segen als deine freiwilligen Leistungen; in deinen unbedingten Pflichten steckt nicht die Selbstgefälligkeit noch die Anmaßung noch der Dünkel deiner freiwilligen Leistungen. Deine unbedingten Pflichten sind Heilung ohne Krankheit, sie vertreiben die Krankheit und in ihnen[131] liegt Genesung; deine freiwilligen Leistungen hingegen rufen deinen Hochmut und deine Selbstgefälligkeit herbei, deine Blasiertheit und deinen Dünkel, deine Ansicht, die Armen seien gering und die Reichen (von vornherein) verloren, und dein Ansehen bei den Fürsten. Sie sind der Schade[132] der unbedingten Pflichten und eine Krankheit, die dich befällt. Es gibt allerdings ein Heilmittel für deine freiwilligen Leistungen, nämlich, daß du mit der Gemeinde in deinen unbedingten Pflichten gleichen Schritt hältst . . . " (*Xalwa* 464,4 ff.).

Auch hier wieder die Beziehung zur *mucāhada*: die *nawāfil* verführen zur Selbstgefälligkeit; die Erfüllung des Gebotes hingegen hat man mit vielen anderen gemeinsam, mit ihr kann man sich nicht hervortun.

Die *Masā'il fī z-zuhd* entwickeln ein Gesetz zur Beurteilung der *nawāfil*, das den Regeln der *Ri'āya* schon ziemlich nahekommt:

„Wisse, daß jede freiwillige Tugend ein Gegenstück in einer unbedingten Pflicht hat; aus dem, was Gott zur unbedingten Pflicht gemacht hat, läßt sich schließen auf das, was er als freiwillige Leistung empfiehlt. Gott hat das Hungern nicht zur unbedingten Pflicht gemacht und es auch als freiwillige Leistung nur unter der Bedingung empfohlen, daß man hungert und dabei (andern) vor sich selbst den Vorzug gibt, indem man die Armen speist; darum hat Gott gewisse Leute gelobt und gesagt (59/9): ‚. . . und sie geben (andern) vor sich selbst den Vorzug, auch wenn sie selbst in Dürftigkeit sind'.

Wenn uns irgendeine Art der freiwilligen Leistungen Schwierigkeiten bereitet, so daß wir nicht wissen, ob es nun ein löbliches Mehr (*faḍl*) ist oder nicht, dann schau auf ihre ‚Wurzel' (*aṣl*) in der unbedingten Pflicht. Wenn sie in der unbedingten Pflicht eine Wurzel hat, so ist sie verdienstlich; wenn nicht, so nicht. Er hat das freiwillige Almosen (*ṣadaqa*) empfohlen, aber die gesetzliche

129 Natürlich ist *nāfilatan* zu lesen statt *nāqilatun*; zwei Zeilen später desgleichen.
130 *lau* statt *lahū*!
131 Lies *wa-fihā* statt *fihā*.
132 Lies *āfa* (mit doppeltem Alif wie häufig in der Hs.) statt *alifa*.

Armensteuer (*zakāt*) zur unbedingten Pflicht gemacht[133]; er hat das Fasten (außerhalb des Fastenmonats) empfohlen, aber (das Fasten im) Ramaḍān zur unbedingten Pflicht gemacht. Er hat den *cihād* empfohlen[134]. Zur unbedingten Pflicht hat er das (rituelle) Gebet gemacht, empfohlen hat er das Gebet (außerhalb der fünf Gebetszeiten) bei Tag und Nacht . . ." (*Zuhd* 16a,2 ff.).

Hierher gehört schließlich auch ein Abschnitt der *Ādāb an-nufūs*, wo Muḥāsibī dieselbe Unterscheidung mit den Termini *'adl*, „rechtes Maß", und *faḍl*, „löbliches Mehr" ausdrückt. Allerdings geht er hier einen Schritt weiter und setzt dazu an, die religiösen Tugenden nach diesem Gesichtspunkt zu gliedern:

„Man überliefert nach einem der Weisen:
Der Weg zum Jenseits ist einer, aber die Menschen, die ihn beschreiten, (gliedern sich in) zwei Gruppen: die Gruppe derer, die sich an das rechte Maß halten (*ahl al-'adl*), und die Gruppe derer, die nach dem löblichen Mehr streben (*ahl al-faḍl*). Nun gibt es zwei Arten von rechtem Maß: äußeres rechtes Maß in deinem Verhältnis zu den Menschen und inneres rechtes Maß in deinem Verhältnis zu Gott. Der Weg des rechten Maßes ist der Weg der Geradheit; der Weg des löblichen Mehr ist der Weg des Strebens nach Zuwachs (*ziyāda*). Wonach die Menschen im Handeln sich richten müssen, das ist der Weg der Geradheit; den Weg des löblichen Mehr einzuhalten, sind sie nicht verpflichtet.
Geduldiges Ausharren (*ṣabr*) und Skrupelhaftigkeit (*wara'*) gehören zum rechten Maß und sind obligatorisch; Weltverzicht (*zuhd*) und inneres Einverständnis (*riḍā*) gehören zum löblichen Mehr und sind nicht obligatorisch. Ebenso gehört gerechte Pflichterfüllung (*inṣāf*) zum rechten Maß, das Tun besonderer guter Werke (*iḥsān*, „so als ob man Gott dabei sähe" nach einem Ḥadīṯ; vgl. Nallino in: *Raccolta* II 269) zum löblichen Mehr.
Wem nun das rechte Maß keine Zeit mehr für das löbliche Mehr läßt (*šaġalahū 'an*), der ist entschuldigt; wem hingegen das löbliche Mehr keine Zeit mehr für das rechte Maß läßt, der ist betrogen und folgt der Lust seines Ich. Der Mensch muß das rechte Maß kennen; das löbliche Mehr braucht er nicht zu kennen, es sei denn aus freien Stücken. So braucht man ja bei einem Werk, das einem nicht unbedingt auferlegt ist, auch nicht unbedingt etwas von ihm zu verstehen" (*Ādāb* 65a, 1 ff.; ähnlich auch im *K. ad-Dawā'*, JRASB 1856, 143).

Muḥāsibī unterscheidet also nicht nur zwischen Weltmenschen und Frommen; die letzteren trennt er vielmehr noch einmal in die *ahl al-'adl*[135], die in treuer Erfüllung des Gebotenen Gott und den Menschen gegenüber sich an das „rechte Maß" halten, und die *ahl al-faḍl*, welche „darüber

133 Es ist wahrscheinlich, analog zum Folgenden, zu lesen: *wa-raġġaba ilaihi fī ṣ-ṣadaqati n-nafli wa-qad faraḍa . . .*

134 Der *cihād* zählt also für Muḥāsibī nicht unter die *farā'iḍ*; er ist ja auch später nur *farḍ bil-kifāya*.

135 Der Terminus hat also für Muḥāsibī nichts mit den Mu'taziliten zu tun, die ja wegen ihrer Betonung der absoluten Gerechtigkeit Gottes — auch schon zu dieser Zeit? — ebenso genannt wurden.

hinaus" (*faḍl*) noch Kraft und Wissen zu freiwilligen guten Werken (*nāfila*, auch *ḥasana*, vgl. *iḥsān*!) finden. Bestimmte Tugenden brauchen die *ahl al-'adl* noch nicht zu üben; nur die *ahl al-faḍl* vermögen es, gegenüber dem Geschick nicht nur geduldig auszuharren, sondern mit ihm sogar einverstanden zu sein (vgl. S. 182 f.) und sich nicht nur des Zweifelhaften in der Welt zu enthalten (= *wara'*), sondern sogar ganz auf sie zu verzichten.

'Adl und *faḍl* werden in dieser Art auch unterschieden von Aḥmad b. Xidrawaih (gest. 240/854—55; vgl. 'Aṭṭār, *Taḏk.* I 326) und Ġazzālī (vgl. *Bidāyat al-hidāya* in: Hell, *Von Moh. bis Gh.* 80).
Vgl. die schon frühchristliche Unterscheidung von praecepta und consilia evangelica (Belege bei Heussi, *Mönchtum* 26; dazu die Distinktion des Thomas v. Aquin, *Summa Theolog.* I_2 108,4). In dem anonymen syrischen *Keṭāḇā de masqāṭā*, „Buch der Stufen", das einen ziemlich altertümlichen Eindruck macht (zu seiner Herkunft vgl. Vööbus, *History* 178 ff.), wird zwischen Gerechten und Vollkommenen und entsprechend zwischen „Geboten des Glaubens" und „Geboten der Liebe" unterschieden; für die Gerechten ziemt sich der nüchterne Ausgleich (vgl. Vööbus 190 ff.). Ähnliches in den Traktaten des Afrahaṭ (vgl. Vööbus 185 ff.).

Häufig wird dieses Gegensatzpaar auch auf Gott angewandt, nicht auf den Menschen: so findet sich in der *Waṣīyat Abī Ḥanīfa* die Distinktion von *'adl* und *faḍl* Gottes, von seiner Gerechtigkeit und dem „Mehr", der Gnade. Interessant ist, daß dort die göttlichen Attribute, je nachdem sie die obligatorischen oder die freiwilligen Werke des Menschen determinieren, unter diese beiden Oberbegriffe geordnet werden, ebenso wie hier die einzelnen *daracāt* nach diesen beiden Grundprinzipien sich gliedern.

Vgl. Wensinck, *Muslim Creed* 142; so gebraucht auch bei Muḥāsibī, *Xalwa* 466 ult. Diese Unterscheidung wird von Šahrastānī 168,5 f. allgemein der Aš'arīya zugeschrieben; zu verwandten Begriffen: *qahr* und *luṭf* etc., vgl. die Materialsammlung bei Meier, *Fawā'iḥ* 79 ff. — Massignon scheint daran zu denken, wenn er *Essai* 222, Anm. 7 *'adl* und *faḍl* an unserer Stelle deutet als „l'effort humain et la grâce divine, cette dernière ayant la prééminence et l'initiative"; das entscheidende Moment liegt hier aber gerade darin, daß beide Begriffe auf den Menschen zu beziehen sind, nicht auf Gott. Abgesehen davon, ist auch die Anordnung *ṣabr* gegen *wara'* und *zuhd* gegen *riḍā* falsch. Das Zitat sollte zudem nicht auf foll. lauten, sondern auf S.; es handelt sich um fol. 65a, d. h. um S. 130.

19. „Skrupelhaftigkeit" (*wara'*)

Der *ri'āya*, der Erfüllung der Pflichten, entspricht als Gegenstück die „Skrupelhaftigkeit" (*wara'*) bei Verbotenem und Zweifelhaftem. Der Terminus findet sich noch nicht im Koran; Muḥāsibī begründet ihn aus der Lexikographie:

„ . . . dazu gehört die Ausdrucksweise der alten Araber: die Kamele[136] zurückhalten (vom Wasser: *warra'a*), i. e. sie fernhalten (*cannaba*)" (*Ri'āya* 9,10).

Dieses „Sich-Fernhalten" (*mucānaba*) muß man auf vier Bereiche beziehen:

1. auf „Neuerung" und Irrlehre
2. auf das Verbotene — auf diese beiden mit Notwendigkeit,
3. auf die zweifelhaften Dinge (*šubuhāt*) und
4. auf einiges Erlaubte, das Ursache zu etwas Verbotenem sein könnte — auf diese beiden aus Vorsicht (*Makāsib* 39b,3 ff.).

Bei den beiden ersteren Bereichen ist *wara'* zu selbstverständlich, als daß Muḥāsibī sich lange bei ihnen aufhielte. Mit dem dritten berührt er die gängige Definition des Terminus, wie sie z. B. Qušairī (*Risāla* 53,31) und viele der von jenem zitierten Autoritäten vertreten (vgl. Hartmann, *Darstellung* 40 f.): *wara'* = *tark aš-šubuhāt*. Als ihre Vertreter nennt er „eine Anzahl der *aṣḥāb al-ḥadīṯ*", „rechtschaffene Leute aus den Grenzlanden (*ṯaġr*), unter ihnen Maxlad b. al-Ḥusain (aus Kūfa, gest. 191/807) und 'Alī b. Bakkār (aus Baṣra, gest. 208/823)" und viele andere (vgl. *Makāsib* 41a,7 ff.).

Muḥāsibī hat sich mit dem Verhalten zu den *šubuhāt* intensiv in seinem *K. al-Makāsib* auseinandergesetzt. Er referiert dort ausführlich den *ixtilāf* über das, was alles unter diese Kategorie zu zählen ist (43b,14 ff.); was er selber jedoch genau darunter versteht, sagt er nicht. Es geht ihm vor allem um das Sultansgut (zu ihm vgl. Ritter, *Meer* 105 u. 117 ff.), um die Erbschaft von unrechtmäßigem Besitz (43b,6 ff.), den Verdienst des Baders (44b,14 ff.) und ähnliche delikate Dinge, bei denen man vor Verbotenem nicht sicher sein kann. Soweit stimmt er mit dem üblichen (juristischen) Gebrauch des Begriffs überein. Aber er ergänzt ihn durch eine religiös-moralische Umdeutung: „zweifelhaft" ist z. B. auch das Streben nach Ansehen und Macht (*Ādāb* 94b,3 f.) — wohl weil es sowohl dem Geltungsdrang entspringen kann als auch dem Wunsch, ein gutes Vorbild zu geben. Und auch die Begründung für das Vermeiden der *šubuhāt* entnimmt er nicht dem *fiqh*, sondern sieht sie im Zusammenhang mit seinem mystischen Menschenbild:

„Wisse, mein Bruder, daß manches in der Welt erlaubt und indifferent (*mubāḥ*) ist, anderes zweifelhaft und wieder anderes verboten. Wenn nun im Herzen des Menschen eine feste Bindung an die Liebe zum Erlaubten und Indifferenten Fuß gefaßt hat, so lassen ihn die Gelüste (*mawādd*, die) aus den Verlockungen der zweifelhaften und verwerflichen (*makrūh*, Dinge entstehen) nicht los; wenn aber in seinem Herzen eine feste Bindung an die zweifelhaften

136 Natürlich ist *ibil* zu lesen statt *aiyal*.

und verwerflichen Dinge Fuß gefaßt hat, so lassen ihn die Gelüste (, die) aus den Verlockungen des Verbotenen (entstehen,) nicht los.

Man überliefert vom Propheten: ‚Wer in die zweifelhaften Dinge verfällt, der ist nicht weit davon, in das Verbotene zu verfallen, wie der Hirte, der um die verbotene Gemarkung (*ḥimā*) herumweidet, Gefahr läuft, hineinzugeraten'. Jeder also, in dessen Herzen die zweifelhaften Dinge Fuß gefaßt haben, und der ruhig darauf traut, sie nehmen zu können, verfällt dem Verbotenen; denn das Zweifelhafte ist dem Verbotenen näher als dem Erlaubten.

Ich sagte: Und wie sollen sich die Leute bei (dem Erwerb) ihres Lebensunterhaltes, (dem Wahren) ihrer Vorteile und (der Stillung) ihrer Bedürfnisse verhalten?

Er antwortete: Ich habe dir nicht verboten, dem Erwerbsleben und (der Stillung) deiner Bedürfnisse nachzugehen, soweit du ihrer bedarfst, aber ich habe dich gewarnt, das zu nehmen, dessen du nicht bedarfst, und ich habe dir verboten, das zu lieben, was du davon nötig hast . . ." (*Ādāb* 94a, 5 ff.).

Zu dem zitierten Ḥadīṯ vgl. *Conc.* I 519 s. v. *ḥimā*. Es wird *Makāsib* 43b,14 ff. von einer „Partei" zum Zeugen angerufen, die behauptet, daß es sich bei dem „Zweifelhaften" nicht um eine dritte juristische Kategorie handle, sondern daß es jeweils mit einem Erlaubten oder Verbotenen identisch sei, so wie alles, was außerhalb der Gemarkung liegt, erlaubt ist und alles innerhalb ihrer verboten. Gemeint ist wahrscheinlich, daß *šubha* nicht objektiv zu erklären ist, sondern nur subjektiv: als Mangel an Wissen, ob etwas noch erlaubt ist oder schon verboten. Ob auch Muḥāsibī dieser Ansicht war, läßt sich den Texten nicht entnehmen. Ein ähnliches Ḥadīṯ bei Ibn Ḥanbal, *Wara'* 28,8 f.

Die Ausweitung des *šubuhāt*-Begriffs auf seelische „Zweifelhaftigkeiten" wirkt natürlich auf die Bedeutung von *wara'* bei Muḥāsibī zurück: auch hier tritt neben die Skrupelhaftigkeit bei „verwerflichen" (*makrūh*) äußeren Dingen, z. B. Speisen[137], häufig das „Innehalten" (*wuqūf*; vgl. 40b, ult.) bei den Sünden des Herzens. Muḥāsibī polemisiert gar gegen die einseitig juristische Verwendung des Wortes:

„Unter denen (, die der Verblendung verfallen,) gibt es eine Partei, die da glaubt, daß zu ihrer Zeit[138] ihr nur Skrupelhaftigkeit in Nahrung und Kleidung obliege. Wenn sie nun darüber nachdenkt[139] und sich dazu anhält, dann meint sie, die Gottesfurcht zur Vollendung gebracht zu haben und sie gehörig auszuüben, wenn sie zu ihrer Zeit die schwierigste und seltenste Stufe der Skrupelhaftigkeit erreicht hat. So wird sie durch einen Teil Skrupelhaftigkeit blind für den größten Teil der ihr obliegenden Skrupelhaftigkeit in ihrem Herzen und ihren Gliedern" (*Ri'āya* 298,11 ff.).

137 Gerade bei „zweifelhaften" Speisen konnte sie soweit gehen, daß man jene nach dem Genusse wieder durch künstlich herbeigeführtes Erbrechen von sich gab (vgl. die Geschichten bei Ibn Ḥanbal, *Wara'* 49,15 ff.). Muḥāsibī soll sie gar nicht haben schlucken können (vgl. die Geschichte bei Smith 8).

138 B hat *fī zamāninā*, „zu unserer Zeit".

139 Hinter *naẓarat* ist mit B *fī ḏālika* zu ergänzen.

Und so definiert er gleich zu Anfang seiner Ausführungen über den *wara'* im *K. al-Makāsib* den Begriff folgendermaßen: *wara'* ist „das Sich-Fernhalten von aller Rede und Tat, die Gott verabscheut (*kariha*; vgl. *makrūh* = *šubha*) im Herzen und an den Gliedern, und von der Veruntreuung dessen, was Gott zur unbedingten Pflicht gemacht hat, mit dem Herzen und mit den Gliedern" (39a,18 f.).

* * *

Mit der vierten obenerwähnten Anwendungsmöglichkeit des *wara'* nun, dem Unterlassen einiges Erlaubten, um nicht dem *ḥarām* zu verfallen, verläßt Muḥāsibī vollends den Bereich des *fiqh* und betritt den der individuellen *mucāhada*:

„. . . So soll er das überflüssige Reden unterlassen, auf daß ihn dies nicht in Lüge, üble Nachrede und anderes, das Gott auszusprechen verboten hat, verfallen lasse; einige Arten des Erwerbs unterlassen, bei denen die Erwerbenden nur selten (von Verbotenem) heil bleiben können, und davon abstehen, nach viel Besitz zu streben, aus Furcht, daß er die Pflichten gegenüber Gott nicht erfüllen kann . . .; nicht mit dem zusammensitzen, bei dem er die Erfahrung gemacht hat, daß er bei ihm nicht (von Verbotenem) heil bleiben kann; vor dem Zweifelhaften fliehen aus Furcht, nicht heil zu bleiben; nur wenig Bekanntschaften schließen . . . und die Augen vor manchen Speisen senken, wenn er an seinem Ich spürt, daß dies es übermütig werden läßt.

Diese Art, sich zu verhalten, ist eine Hilfe zur Skrupelhaftigkeit; aber sie (diese obenerwähnten Dinge) zu unterlassen und sich von ihnen fernzuhalten, ist nicht unbedingte Pflicht. Wie schon 'Aun b.'Abdallāh (vgl. S. 27) sagte: Einer der Weisen hat gesagt: ‚Laß ab, aufrichtig zu schwören, mag es dir auch erlaubt sein, aus Furcht, daß du deine Zunge an den Eid gewöhnst und lügnerisch schwörst. Und laß ab von der Rache an dem, der dir Unrecht getan hat, aus Furcht, du müßtest dich entschuldigen[140] . . .“ (*Makāsib* 39b,16 ff.).

Als Anhänger dieses rigorosen *wara'* nennt Muḥāsibī u. a. Muḥ. b. Sīrīn (gest. 110/728), Ṭāwūs b.Kaisān (gest. 106/724), die Leute der Grenzlande (*an-nās bi-aṭrāf aṯ-ṯuġūr*) etc. (41a,11 ff.). Nach Qušairī (53,31 f.) vertrat auch Ibrāhīm b. Adham die Skrupelhaftigkeit vor den zweifelhaften und vor den überflüssigen erlaubten Dingen (*faḍalāt*).

Das Erwerbsleben, der Umgang mit Menschen, manche Speisen etc. sind nicht „zweifelhaft", sie sind erlaubt; aber sie bergen große Gefahren. Darum werden auch sie Muḥāsibī zum Problem.

140 Nachklang der Bergpredigt (Mt. 5,34—36 u. 39)?; in diesem Kontext allerdings in einem anderen Sinn.

20. Der Kampf gegen die Versuchung der Welt: Das Problem des Erwerbslebens. Reichtum und „Weltverzicht" (*zuhd*)

Der Mensch kann die Welt nicht ganz verneinen; er bedarf ihrer bis zu einem gewissen Grade:

„Ein gewisses Streben nach der Welt ist unbedingte Pflicht bei Essen, Trinken und Kleidung, und zwar aus folgendem Grund: Wenn jemand sagte: ‚Ich werde nicht essen' bzw. ‚Ich werde nicht trinken', obgleich ihm Speise und Getränk zur Verfügung stehen, so würde er Selbstmord begehen. Gott hat aber gesagt: , . . . und tötet euch nicht selber; Gott ist barmherzig gegen euch' (4/33); so hat er alle Mittel des Tötens verboten. Ob nun jemand sich selbst tötet mit einem scharfen Schwert oder mit Gift, durch Ertrinken oder Verbrennen oder durch Hunger oder Durst, das ist gleich: er tötet sich (in jedem Fall). Es ist ihm also unbedingte Pflicht, es (das Ich) von der Grenze des Tötens (= von dort, wo er sich durch Askese möglicherweise tötet) wegzubringen — durch weltliche Speisen, die in der Welt leicht und bequem zu erlangen sind . . .“ (*Xalwa* 461,8 ff.)[141].

Askese im absoluten Sinn ist unhaltbar; sie käme dem Selbstmord gleich. Aber auch abgesehen von diesem Extrem ist sie problematisch: die Skrupelhaftigkeit vor manchem Erlaubten, aus welcher sie entspringt, kann selber wieder, wenn sie die Erfüllung einer Pflicht unmöglich macht, „verboten", sündhaft werden:

„Bisweilen strebt der Mensch nach Skrupelhaftigkeit und löblichen Mehrleistungen (*nawāfil*) und vernachlässigt so die unbedingte Pflicht (*farīḍa*), wobei sie (die *nawāfil*) jene ja nicht vollkommen machen. Und bisweilen strebt der Mensch nach Skrupelhaftigkeit und vernachlässigt das notwendige Gebot (*wācib*): er läßt ab vom Besitz, obgleich er doch erlaubt ist, in der irrigen Angst, es sei ihm nicht erlaubt, ihn zu nehmen — vom Handwerk, vom Handel, von der erlaubten Erbschaft, indem er dadurch Heil erlangen will. So vernachlässigt er seine Familie[142] und läßt sie darben und nackt sein; seine Eltern zürnen ihm, da er sie vernachlässigt, wo er doch Geld und ‚erlaubte' Arbeit bekommen könnte“ (*Ri'āya* 53,12 ff.).

Freiwillige Armut wird in dem Augenblick sündhaft, wo sie die Erfüllung der Pflichten gegen die nächsten Angehörigen unmöglich macht. Diese Pflichten verbieten es, sich ganz vom Erwerbsleben (*kasb*, auch *iktisāb*, *ḥaraka*, „Sich-Regen" oder *sa'y*, „Betriebsamkeit"; vgl. dazu Ritter, *Meer* 212 f.) zurückzuziehen.

141 Die ersten Worte des Abschnitts (*iḏā kāna lillāh ta'ālā*) sind noch zur Überschrift zu ziehen.

142 Dasselbe Argument bei Muḥāsibī's Schüler Cunaid (*Ḥilya* X 276,13).

Schon vor Muḥāsibī hatte sich um dieses Problem eine lebhafte Diskussion entsponnen, in der vor allem die xorāsānische Schule unter Führung eines Schülers Ibrāhīm b. Adham's, Šaqīq al-Balxī, rigoros für ein absolutes „Gottvertrauen" (*tawakkul*), d. h. ein kompromißloses *inkār al-kasb*, eingetreten war (vgl. Massignon, *Essai* 228 f.). In seinem *K. al-Makāsib* faßt Muḥāsibī die Lehre Šaqīq's kurz zusammen:

„Nach dem, was man von ihm überliefert, behauptete Šaqīq: Erwerbstätigkeit ist Sünde. Das begründete er damit, daß er sagte: Nachdem Gott das tägliche Brot (*rizq*) und den auskömmlichen Lebensunterhalt garantiert hat (vgl. Koranverse wie 17/32, 28/82, 29/62 etc.), würde diese Tätigkeit einen Zweifel an dem, was er garantiert hat, bedeuten" (37a,12 ff.; vgl. dazu die Ausführungen seines Schülers Ḥātim al-Aṣamm über das *tawakkul* in: *Ḥilya* VIII 73,17 ff.).

Muḥāsibī muß ihm jedoch vorwerfen, daß er diese Sache nach seinem Gutdünken (*'alā ra'yihi*) behandelt habe (37a,14); es lassen sich unschwer aus Koran und Sunna Zeugnisse anführen, die eindeutig für den *kasb* sprechen (z. B. Sure 4/33 etc.; vgl. 37b,2 ff., dazu die Ḥadīṯe 33a, 15 ff.).

Neben den Anhängern Šaqīq's kennt er noch eine zweite Gruppe von Erwerbsgegnern:

„Manche gaben das Erwerbsleben auf (*calasū*), die vordem dem Erwerb sich gewidmet hatten. Es war ihnen nicht gelungen, den Anforderungen dabei gerecht zu werden, und so waren ihnen die Wege, Erwerb zu finden, enge geworden. Daher gaben sie die Erwerbstätigkeit auf und griffen nun die Erwerbstätigen an und machten aus ihrer (eigenen) Schwäche, den Anforderungen gerecht zu werden, eines der Dinge, die denen, welche sie tun — wenn sie dabei (alle) Regeln beachten — zum Vorzug gereichen (d. h. sie machten aus ihrer Schwäche eine Tugend): sie nahmen von dem Erwerb derer, die (*ḥalāl* und *ḥarām*) vermischen und sich (unbedenklich) an das Zweifelhafte heranmachen. Sie betrachteten das Nehmen von den Leuten dieser Art als besser, als sich (selber) um Erwerb zu bemühen und soweit die (erworbene) Sache zu nehmen, bis sie in Bedrängnis geraten. Sie verhielten sich darin wie jemand, der irgendetwas von dem, was er erworben hat, zu brauchen (bzw. zu essen) ablehnt (weil es ihm nicht gut genug scheint) und von dem Erwerb eines andern etwas nimmt, was noch schlechter und abscheulicher im Geschmack ist. (37a,15 ff.) . . . Es läßt sich gegen sie damit argumentieren, daß sie das, wovon sie (selbst) lassen, aus den Händen anderer (wieder) nehmen. Wenn sie nämlich dies aus den Händen der Starken (im Glauben) nehmen, welche die Sache ihrer Ansicht nach gemäß der Vorschrift des Buches Gottes und der Sunna seines Propheten erworben haben, dann entfällt ihnen der Vorwand für die Aufgabe der Erwerbstätigkeit (*qu'ūd*), und sie müßten nach der Sache dergestalt streben, wie jene es taten. Wenn jedoch ihrer Meinung nach die anderen zu schwach sind, um die Vorschriften bei der Sache einzuhalten, dann haben sie, was sie (selbst) aufgegeben haben, aus der Hand von Leuten (wieder) genommen, die vielleicht bei der Anschaffung den Boden des Rechten verlassen und beim Erwerb die Grenzen überschreiten. Welche der beiden Lagen auch die ihre sein mag, es ist (immer) ein Fehler — und Gott weiß es am besten" (37b,13 ff.).

Zum *culūs* vgl. Ritter, Meer 213. Vgl. auch die sogenannten *qa'ad* bei den *Xawāric*, die sich quietistisch von allen kämpferischen Aktionen fernhielten (z. B. Mirdās b. Udaiya, vgl. EI s. n.); zu ihren Argumenten vgl. Ibn Qutaiba, *Muxtalif al-ḥadīṯ* 3,7 ff.

Sie widerlegt er also nicht mit Schriftzitaten, sondern, ihrer spekulativen Beweisführung entsprechend, mit einer reductio ad absurdum, jenem bekannten Dilemmaschluß, der vor allem auch in mu'tazilitischen Schriften dem Leser auf Schritt und Tritt begegnet.

Ähnlich wie jene denkt eine dritte Gruppe, auf die er noch kurz zu sprechen kommt. Sie glaubt, daß es der Regsamkeit (*ḥaraka*) vorzuziehen sei, „sitzenzubleiben" (*calasa*, s. o.) und nichts zu tun, und führt dazu wie Šaqīq die Bürgschaft Gottes zum Beweis an, meint aber, die *ḥaraka* den Schwachen zugestehen zu können (37b,18 ff.). Muḥāsibī widerlegt sie wie Šaqīq, fügt aber noch Zeugnisse aus der Lebensweise der Propheten usw. hinzu und verweist darauf, daß gerade die Auserwählten, die „Starken", jede Möglichkeit zur Betriebsamkeit, die sie Gott näherbrachte, wahrnahmen (38a,2 ff.).

* * *

Bisweilen steht dieses Problem des Erwerbs, wie manche der von Muḥāsibī in so reicher Zahl gebrachten Belege und Ansichten beweisen, in einem weiteren Zusammenhang: dem des Verhältnisses zur Regierung (*sulṭān*), das an dieser Stelle nur angedeutet sei[143]. Manche Koranleser und Kuttenträger (*mutaṣauwifa*) verabscheuen das Erwerbsleben, um nicht Helfershelfer der ungerechten Herrscher zu sein (*Makāsib* 41a, 17 ff.); ihnen stehen andere Sufis aus Mekka, dem Jemen, von den Küsten Syriens und aus 'Abbadān (der Mönchskolonie des 'Abdalwāḥid b. Zaid; vgl. Massignon, *Essai* 192) mit einer positiven Haltung zur Regierung gegenüber (41b,19 ff.). Die Abneigung der Frommen gegenüber dem staatlichen Gut scheint ziemlich tief in die Frühzeit des Islams hinabzureichen. Muḥāsibī berichtet:

„(Manche) Gruppen von den Koranlesern, den Kuttenträgern und Asketen (*nussāk*) schlugen beim Erwerb (des Lebensunterhalts) verschiedene Wege ein. Eine wählte das Erlaubte (, das sich) in den Bergen und Tälern und im Sande (findet): Tamariskenblätter, Samenkörner des Flohkrautes und Kräuter, die einen Wert haben, wenn man sie aufspeichert; davon sammelten sie im Winter für den Sommer. Eine andere wählte, was die Winde herabwarfen, und das

143 Die detaillierte Behandlung der einzelnen Meinungen soll einer geplanten Edition vorbehalten bleiben.

Grünzeug der Steppe (*ṣaḥrā'*), das auf dem Erdboden wächst, Gras und Futterkräuter, wenn sie der Hunger allzu sehr plagte[144]. Wieder andere wählten, was man weggeschleudert, fortgeworfen und abgelegt hatte; und dafür beriefen sie sich auf die Tradition des Hišām (b.Abī 'Abdallāh al-Dastawā'ī; vgl. *Tahḏīb* XI 43) nach Qatāda (b.Di'āma; vgl. *Tahḏīb* VIII 351 etc.), wonach der Prophet (seine Hand) nach der herabgefallenen Dattel ausstreckte; und wenn er nicht gefürchtet hätte, es könne eine *ṣadaqa*-Dattel sein, so hätte er sie genommen (vgl. *Conc.* I 281 s. v. *tamra*: *wacada tamratan fa-qāla lau lā an takūna min aṣ-ṣadaqati . . .*; auch *Makāsib* 44b,8 f.) — und darauf, daß Abū Umāma (Suddai b.'Aclān al-Bāhilī, gest. 86/705; vgl. Ibn Sa'd VII_2 131) ein Stück Brot aus der Moschee in Ḥimṣ genommen und es gegessen habe, und daß Uwais al-Qaranī (vgl. *Ḥilya* II 79 ff. u. Massignon, *Essai* 140 f.) von Dunghaufen usw. etwas genommen habe.

Wieder andere zogen es vor, zu betteln, um davon zu leben, wie auch Xiḍr und Moses in der Not gebettelt haben. Dabei beriefen sie sich auf den Ausspruch des Propheten: ‚Es gibt gar manchen Mann mit wirrem, bestaubtem Haar, mit zwei Lumpen bekleidet[145], der an den Türen fortgestoßen wird, dessen Schwur aber Gott einlöst, wenn er Ihn beschwört' (vgl. *Conc.* I 159 s. v. *abarra*; dazu Ritter, *Meer* 566). Dies aber (taten sie), wenn ihnen die Methoden, auf erlaubte Art sein Leben zu fristen, schwer fielen und sie fürchteten, in das ‚Tal des Verbotenen' zu stürzen.

Andere hingegen im Grenzgebiet (vor Byzanz: *ṯaġr*) und in den Distrikten Syriens sammeln aufgelesene Weizen- und Gerstenkörner und meinen, dies sei ein stringenter Beweis (dafür, daß sie nichts Unerlaubtes tun): sie folgen den Schnittern und zweifeln dabei nicht daran, daß dies erlaubt sei; zu unserer Zeit gibt es jedoch so etwas nicht mehr[146].

Einige vermieden es, auf einem Boden hinter den Schnittern Ähren zu lesen, der mit dem Geld der ungerechten (Fürsten) gekauft wurde oder zu dem Lehensland (*qaṭā'i'*) gehört, das der Fürst für seine Günstlinge markiert, bzw. zu den Pachtgrundstücken aus Ländereien, deren Eigentümer er verjagt hat.

Anderen kam es auf Skrupelhaftigkeit an; sie zogen es dem Ährenlesen und Ernten vor, harte körperliche Arbeit zu verrichten oder auf dem Pfade Gottes die Schwerter zu kreuzen, und sagten: ‚Es gibt für das Ährenlesen keine frühere

144 Vgl. unter den christlichen Asketen die sogenannten βόσκοι, „Graser" (Smith, *Studies* 21); zu ähnlichen Bräuchen auch Vööbus, *History of Asceticism* 15 (u. Anm. 34 — 36) und 151 f. Noch Abū 'Abdallāh al-Maġribī (gest. 279/892 oder 299/911) soll sich nur von Pflanzenwurzeln genährt haben (vgl. Hartmann, *Darstellung* 124 f.). Eine ähnliche Aufzählung wie oben bei Isaak von Ninive (554/372).

145 Auch bei syrischen Asketen wird häufig erwähnt, daß sie in Fetzen gekleidet sind und ungekämmtes und bestaubtes Haar haben (vgl. Vööbus, *History* 153 f.; in bezug auf manichäische electi 168).

146 Traditionen zum Ährenlesen vgl. Ibn Ḥanbal, *Wara'* 9,7 ff. Daß diese Praktik im ganzen Vorderen Orient seit altersher üblich war, erkennt man daran, daß sie schon im NT als selbstverständlich vorausgesetzt wird (vgl. Mt. 12, 1—8 = Mk. 2,23 — 24 u. Lk. 6, 1—5); man hält nach dem Gesetz keine Fruchtnachlese auf den Feldern (vgl. Lev. 19, 9—10).

prinzipielle Entscheidung (*aṣl*) aus der Zeit der früheren Imāme; dagegen sind sich alle (Imāme) einig darüber, (daß es erlaubt sei) unter der Fahne jedes Amīr zu kämpfen, gleichviel ob er fromm oder Sünder ist, in jedem Jahrhundert und zu jeder Zeit[147]. Von dieser Lehre weicht keiner (der Rechtslehrer) ab, es sei denn einer, der einen Fehler macht oder unwissend ist.

Wieder andere entschieden sich lieber dafür (, in den) Grenzforts (*ribāṭ*, zu bleiben), außer wenn die Muslime in Not geraten dadurch, daß dem Feind ein Sieg vergönnt worden ist, und er gegen sie zieht und ins islamische Gebiet eindringt. In dieser Lage (erst) erklärten sie es zur Pflicht, die Schwerter zu kreuzen, bis sie, wenn die Gemeinde dessen nicht mehr bedurfte, in das Grenzfort zurückkehrten, für das sie sich entschlossen hatten; sie beriefen sich darauf, daß dies am Ende der Zeiten[148] verdienstlicher sei, überlieferten darüber Ḥadīṯe und wandten bei ihnen Analogieschlüsse an; diese Gruppe aber begeht viele Irrtümer.

Die meisten Gottesgelehrten und die Mehrzahl (der Gesetzeslehrer) in allen Städten halten dafür, daß Feldzug und Pilgerfahrt, Kauf und Verkauf, geschäftliche Beziehungen und Treuhänderschaften und Handwerke ewig fortdauern werden vom Anfang des Islams an bis zur letzten gläubigen Schar, die gegen den Antichristen kämpft. Dabei wird dem Gottesfürchtigen, der seine Religion bewahrt, weder die Tyrannei eines Tyrannen noch die Unbill eines Gewalttätigen schaden, wenn er, rechtskundig (*faqīh*) und sich rein haltend in seinem Handel und Handwerk, sich bemüht, von dem Essen zweifelhafter (Speisen) und anderem frei zu bleiben, indem er es mit Gesetzeskenntnis (*tafaqquh*) bekämpft. Die Erwerbszweige werden nicht verderbt durch das Unrechttun der Imāme (= Herrscher); sie werden nur verderbt, wenn man Gesetzeskunde und Wissen nicht anwendet.

Es gab ja schon früher, in der Frühgeschichte dieser Gemeinde, Bürgerkriege, Differenzen und Spaltung — und die Leute kauften und verkauften doch; der Fürst der Gläubigen 'Uṯmān wurde gewalttätig und unrechtmäßig[149] ermordet — und die Leute trieben doch weiter ihren Handel in Medina und anderswo; und (es gab) den Bürgerkrieg in der Kamelschlacht, bei Ṣiffīn, mit ('Abdallāh) b.az-Zubair und den ‚Lesern'[150] und bei (Dair) al-Camācim[151] in Baṣra und Kūfa, im ganzen 'Irāq und außerhalb und manchen (anderen) Gebieten — und die Leute trieben doch (weiter) ihren Handel und Wandel. Nach ihnen (gab es) den Bürgerkrieg zwischen Muḥammad (b.Ibrāhīm b. Ṭabāṭabā[152]) und Ma'mūn, der in Syrien 18 Jahre, im 'Irāq 4 Jahre und auch im übrigen Lande andauerte; und dabei waren allerorten der Rechtskundigen und Gottesgelehrten und Traditionarier damals im Überfluß — und die Leute trieben doch weiter ihren Handel und Wandel. Niemand von denen, die wir

147 Zum *ixtilāf* darüber vgl. *Maq.* 464 ff.

148 Anscheinend fortlebende chiliastische Tendenzen.

149 *Ẓulman wa-'udwānan*: Formel des orthodoxen Glaubensbekenntnisses gegen die Šī'a etc. (vgl. z. B. Aš'arī, *Ibāna* 11,8).

150 Es handelt sich wohl um die Kämpfe mit den zu Ibn al-Aš'aṯ haltenden *Qurrā'* unter Ibn Abī Lailā und anderen i. J. 83/702 (vgl. Ṭabarī II 1086 ff.).

151 Schlacht zwischen Ḥaccāc und den Rebellen unter Ibn al-Aš'aṯ i. J. 83/702 (vgl. Caetani, *Chronographia* II 993 f.).

152 'Alidischer Kronprätendent nach dem Siege Ma'mūn's über Amīn i. J. 815.

kennen, jedoch mißbilligte dies mit Ausnahme von zweien, die nach Ansicht der Gemeinde im Irrtum befangen waren: 'Abdallāh b.Yazīd und 'Abdak, die beiden Sufis; sie erklärten den Erwerb für verderbt und verboten. Die Gemeinde aber akzeptierte nur das Gegenteil ihrer Behauptungen" (*Makāsib* 42b,10 ff.).

Zu 'Abdallāh b.Yazīd und 'Abdak vgl. Massignon, *Recueil* 11 f. u. *Essai*, Index s. n. 'Abdak: beides kufische Asketen. 'Abdak (gest. um 825 ?) ist der Begründer der Sekte der 'Abdakīya, die in vegetarischer Askese die nahe Ankunft des Mahdī erwartete; zu seinem Sohn (?) vgl. Ṭūsī *Fihrist* No. 808 (von Strothmann in: Isl. Cult. 12, 8 irrtümlich für den Begründer der Sekte gehalten).

Für Muḥāsibī bewirkt also die Ungerechtigkeit des Imām (d. h. des Kalifen) nicht die Verderbnis des Erwerbslebens; selbst in den Zeiten der Bürgerkriege, wo doch sicher einer der streitenden Imāme unrecht hatte, trieb man Handel — und dies mit Zustimmung der *'ulamā'*. *Kasb* ist also jedenfalls erlaubt; und es ist nur eine besondere Art der Verblendung, wenn man das Gottvertrauen dadurch zu verwirklichen sucht, daß man ohne Proviant auszieht[153] und von den Erwerbsmöglichkeiten abläßt (*Ri'āya* 295,19). Andererseits ist es nicht ungefährlich, sich mehr als unbedingt notwendig an den *kasb* zu verlieren. Nur die Auserwählten (*xawāṣṣ*) haben die Kraft, auch über den normalen Lebensunterhalt (*qawām*, *qūt*) hinaus nach der Welt zu streben, um sie für das Jenseits auszugeben (im Almosen etc.); sie neigen ja nicht mehr zur Welt und kennen kein „Verlangen" mehr (vgl. *Ri'āya* 161,13 ff.). Allen andern aber rät Muḥāsibī, hierin Ḥasan al-Baṣrī folgend (vgl. *Makāsib* 42b,6 f.), dieser Gefahr auszuweichen (vgl. den *ixtilāf Ri'āya* 163,17 ff.; dazu das Ḥadīṯ 162, apu. ff.).

* * *

Im Hintergrund dieser Erörterungen steht häufig auch das Problem, ob Armut oder Reichtum besser zum Heil verhelfe (*tafḍīl al-faqr* contra *tafḍil al-ġinā'*). Hucwīrī zählt Muḥāsibī unter diejenigen, welche der zweiten These, dem Vorrang des Reichtums, huldigten (*Kašf* 21); jedoch vereinfacht er damit die Zusammenhänge zu sehr. Muḥāsibī findet Worte schärfster Ablehnung, wenn der Besitz grundsätzlich für verdienstlicher erklärt wird.

Man argumentierte dafür mit dem Reichtum des Prophetengenossen 'Abdarraḥmān b.'Auf (vgl. *Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 36a,14 ff.; zitiert von Ġazzālī, *Iḥyā'* III 182,18 ff. und Ibn al-Cauzī, *Talbīs* 187 ff.; Ibn al-Cauzī versteht 188,21 ff. den Gegenangriff Muḥāsibī's — ebenso wie übrigens Abd-El-Halim 54 — als Ablehnung des Reichtums schlechthin). Zu den Anhängern des *tafḍīl al-ġinā'* und weiteren, wohl späteren Argumenten vgl. *Kašf* 21 ff.; zu dem ganzen Problem Ritter, *Meer* 218 ff., vor allem 225.

153 Ḥātim al-Aṣamm, Schüler Šaqīq al-Balxī's, ging mit 320 Sufis auf die Pilgerfahrt, ohne Proviant mitzunehmen (vgl. *Ḥilya* VIII 80,11 ff.); so auch Genossen Ibrāhīm b. Adham's (vgl. Aṭṭār, *Taḏk.* I 105, 25 ff.).

Und um die Eitelkeit auf den Besitz ad absurdum zu führen, zitiert er gar an einer Stelle ein Ḥadīṯ, das der Armut sehr den Vorzug zu geben scheint:

„Beachte doch folgendes Ḥadīṯ von Abū Ḏarr: Ich war (einmal) mit dem Propheten zusammen. Da betrat er die Moschee und sagte zu mir: ‚O Abū Ḏarr, erhebe dein Haupt und schau nach dem höchstgestellten Mann aus, den du in der Moschee siehst'. Da hob ich den Kopf und siehe, da war ein Mann, der in einem feinen Gewand (*ḥulla*) einherstolzierte; ich sagte: ‚Der da'. Darauf entgegnete er: ‚Erhebe dein Haupt und schau nach dem niedrigsten Mann aus, den du in der Moschee siehst[154]. Ich schaute hin[155] und siehe, da war ein Mann, der in zwei Fetzen gekleidet war; ich sagte: ‚Der da'. Er aber erwiderte: ‚O Abū Ḏarr, dieser ist vor Gott besser als die ganze Erde voll (von Leuten) wie diesem'. —

Denn niemand wird vor Gott erhöht, es sei denn durch[156] Gehorsam, nicht durch Besitz und anderes. Wenn er (der Reiche) das fest seinem Herzen einprägt, so fürchtet er sich[157] vor dem vielen Besitz und gewinnt die Überzeugung, daß der Arme besser ist als er und daß er (der Reiche) ihm nur darin voraus ist, daß er mehr der Prüfung und der Versuchung ausgesetzt ist und viel mehr obligatorische Pflichten zu erfüllen hat (als jener). Er weiß, daß Gott ihn nur mit dem Besitz begnadete, um zu sehen, wie er ihm danken werde, und daß er nicht weiß (sicher ist), ob er Gott den gebührenden Dank abgestattet hat. So wird ihm davon bange zumute, und die Eitelkeit auf seine Habe schwindet von ihm — so Gott will" (*Ri'āya* 231,16 ff.).

Der Besitz belastet den Menschen mit größeren Pflichten (im *Ḥacc*, in der Armensteuer etc.; vgl. *Ri'āya* 231,2 ff.), er ist eine Versuchung (*fitna*; vgl. Sure 39/50). Aber er ist auch eine Gnade, der man sich würdig erweisen sollte, indem man Gott um so größeren Dank zollt; und Sarrāc berichtet uns, daß Muḥāsibī selbst ein schönes Haus besaß und saubere Kleidung liebte (*Pages from the K. al-Luma'*, Text 6,23). Hier liegt vielleicht der Ansatzpunkt für Hucwīrī's These.

Muḥāsibī bestimmt den Heilswert von Armut und Reichtum nicht objektiv, sondern vom Menschen her, je nachdem, ob er imstande ist, mit der Kraft des Wissens durch die Versuchungen hindurchzuschreiten. Wesentlich ist nicht das Maß des äußeren Besitzes, sondern der Grad der inneren Abkehr von den irdischen Dingen, des Weltverzichtes (*zuhd*). *Zuhd* hat mit Armut nichts mehr zu tun; es ist eine Eigenschaft, die auch der

154 B add *tarāhu* hinter *raculin* 231,19.
155 Ergänze mit B: *fa-naẓartu*.
156 Ich lese mit B: *li-annahū laisa yartafi'u aḥadun 'inda llāh illā* . . .
157 Lies *xāfa*; das Alif ist mit B zu streichen.

Reiche erwirbt, wenn ihm die Welt gleichgültig geworden ist, er braucht deswegen nicht auf seinen Besitz zu verzichten:

„Gott hat den Menschen den Verzicht in dem, was er verboten hat, zur Pflicht gemacht und ihnen den Verzicht auf das Fürsichbehalten (*ḥabs*) dessen, was er erlaubt hat, um des löblichen Mehr willen empfohlen. Er hat ihnen geboten, das zu begehren, was zu begehren er sie geheißen, und auf das zu verzichten, auf was zu verzichten er sie geheißen. Er hat sie aber nicht geheißen, auf eine Gnadengabe zu verzichten, und nicht[158] geheißen, etwas Verbotenes zu begehren. Und wenn ein Mann gut zwischen unbedingter Pflicht und freiwilliger Leistung unterscheidet, so wird er sich nicht an das Verbotene heranmachen noch auf das Erlaubte Verzicht leisten; denn Gott hat es nicht als eine freiwillige Leistung festgesetzt, daß der Mensch auf seinen erlaubten (Besitz) verzichtet, sondern nur, daß er darauf verzichtet, ihn für sich zu behalten und nicht für die richtigen Zwecke auszugeben.

Und wenn der Knecht vollkommen ist im Weltverzicht, so behält er (von seinem Gut) nur für sich, was zu seiner Nahrung nötig ist, außer dem (‚was er) für Unglücksfälle und künftige Schicksalsschläge (*'awāqib*, für sich behält), die ihn und die Muslime befallen können[159], oder für Umstände, gegen die man Vorbereitung im Augenblick oder später zu Hilfe nehmen muß.

Manchmal behält auch (ein Gut) für sich, wer es zwar nicht begehrt, aber bei seinem Fürsichbehalten auf Pflichten wartet (die er erfüllen muß), wenn er einen Anlaß zur Unterstützung (von Verwandten) sieht. Er behält es (einfach) für sich (speichert es auf), da er (das Gut) ja nicht ausgibt(?).

Und wenn der Knecht entschlossen ist, (das aufgespeicherte Gut) für die Pflichten auszugeben und ihn am Ausgeben nicht der Umstand hindert, daß sein Ich beim Ausgeben nicht aufrichtig ist (d. h. Augendienst betreibt), so ist ein solcher Mann ein Schatzmeister Gottes. Wenn er seinen Besitz für sich behält, so tut er das nicht, weil er damit geizen[160] will und danach begierig ist. Dieser ist ein Weltflüchtiger (*zāhid*), mag sich der Besitz noch so sehr bei ihm häufen. Wenn er jedoch die Güter ausgibt und sie im Erlaubten und Verbotenen (gleichermaßen) anlegt oder sie in untugendhafter Weise ausgibt, so ist er begierig, mag er auch noch so wenig davon für sich behalten.

Wie manches Reichen Herz hängt an anderem als dem Reichtum; er denkt nicht an die Welt, weil das Jenseits seine Wünsche überwältigte. Und wenn er an die Welt denkt, so doch nur wie der, welcher darin das will, was ihm genügt (die Notdurft); und wenn er den Besitz für sich behält, so ist das ein Fürsichbehalten, dem der Wandel der Zustände nichts anhaben kann. Sein Herz denkt an etwas anderes als sie; jedoch ist er dankbar für das, was er (Gott) ihm von ihr gegeben hat: wird ihm von ihr gegeben, so hindert ihn das Eintreten des Gnadengeschenkes nicht an der Abstattung des Dankes dafür;

158 Ich lese an der verderbten Stelle: *fī ni'matin wa-lā . . .*

159 Text z. T. durch Wurmfraß zerstört. Es ist wohl zu lesen: *man* (so!) *'alaihi wal-muslimīn , . .*

160 Lies: *ḍinnan bihā*; der Ausdruck *ḍinn lid-dunyā* auch in einem Ḥadīṯ bei Ibn Māca 37,1 (= Nr. 4104).

wird es ihm verweigert, so hindert ihn die Heimsuchung nicht, auf die Wohltat zu blicken (die er empfangen hat)" (*Zuhd* 1b,3 ff.)[161].

Muḥāsibī greift zu subtilsten Distinktionen, um das Ideal des *zuhd* vor mißverständlicher Vereinfachung zu bewahren. Es geht nicht an, auf das Erlaubte zu verzichten: man soll Gottes Gnadengaben nicht zurückweisen; er empfiehlt nur, das Erlaubte, nachdem man es angenommen hat, nicht für sich zu behalten.

In Sufikreisen scheint der Verzicht auf das Erlaubte sehr verbreitet gewesen zu sein (vgl. Hartmann, *Darstellung* 42). Schon Aiyūb b. Abī Tamīma as-Saxtiyānī (gest. 131/748—49) hielt dies für die beste Art des *zuhd* (vgl. Pellat, *Milieu* 100); und Šaqīq al-Balxī überliefert ein Ḥadīṯ, nach dem man selbst wegen des Erlaubten von Gott zur Rechenschaft gezogen wird (vgl. Sulamī, *Ṭab.* 62,5 f.). Zur Unterscheidung des *zuhd* von einem *taḥrīm al-ḥalāl* vgl. das Ḥadīṯ bei Ibn Māca 37,1 (= Nr. 4100).

Es gibt kein äußeres Kriterium des Weltverzichtes; er ist eine Tugend des Herzens. Ihn verwirklichen zu wollen, indem man nur zu wenig ißt oder anzieht, wäre Verblendung (vgl. *Ri'āya* 295,18 f.); die Welt muß aus dem Herzen des Menschen ausziehen und Gott ihn aus der Knechtschaft zu ihr freilassen (vgl. *Ḥilya* 85, 20 f.).

21. Der Kampf gegen die Versuchung der Mitmenschen: Schweigen

Eine Gefahr sieht Muḥāsibī auch in dem Zusammensein mit den Mitmenschen. Man sollte sich darum von ihnen trennen, wenn man bei ihnen kein Heil findet (vgl. *Ri'āya* 190,2 f.). Mögen sie auch „Mitbrüder in Gott" (*ixwān fī llāh*) genannt werden, so wird diese Bezeichnung doch häufig mißbraucht; sie gilt nicht für denjenigen, welcher zur Sünde verführt (190,3 ff.[162]): er ist ein Feind (191,5), kein Mitbruder. Gerade durch den „Bruder in Gott" kommt der Satan am leichtesten an sein Opfer heran; man wird weder verführt durch einen Unbekannten noch durch einen „Neuerer" oder einen schweren Sünder (*fāsiq*) — vor ihnen hält man sich ja zurück (191,5 ff. u. 22) —, sondern nur durch den Genossen, von dessen Art man ist, dem man gleicht und vertraut ist (191,10 f.):

„Das ist einer der Ränke und Fallstricke Satans, wodurch er dir etwas vorgaukelt, bis er dich in seine Fallstricke gestürzt hat; denn jener (der Genosse)

161 Vgl. damit die kompromißlose Verachtung des Reichen bei Šaqīq al-Balxī (*Ḥilya* VIII 71 pu.).

162 Der Text scheint zu Anfang verderbt.

ist von deiner Art, dein Vertrauter und deinesgleichen. Er (der Satan) aber geht (mit dir) behutsamer um als der behutsamste Jäger; du siehst doch, wie der Jäger die Raben nicht so überlistet, daß er einen Finken als Lockvogel (*šibbāṭan* ?) aussetzt, um sie damit zu erjagen, und wie er die Finken nicht mit den Raben überlistet. Er überlistet und fängt jeden Vogel nur mit Hilfe seiner Gattung und Art; denn jede Art gesellt sich zu ihresgleichen, zu ihr stößt sie (aus den Lüften) herab und durch sie wird sie erjagt . . . " (*Ri'āya* 191,13 ff.; vgl. auch Smith 125).

Der gute Freund wird einem mit seinem Verstande beistehen und einen auf das aufmerksam machen, was einem selber entgeht (192,22 ff.). Der böse Freund hingegen ist seinem Genossen ein Verderben; denn alle seine guten Werke zählen nur für ihn, seine bösen hingegen, in die jener sich mit ihm einläßt, reißen jenen mit ins Verderben:

„Er gleicht einem reichen und wohlhabenden Genossen, den du, selbst bettelarm, besitzt. Jedesmal nun, wenn er zu dir kommt, ißt er dein Mahl weg, ohne dir mit seinem Geld beizuspringen; er also hat das Geld, und du hast den Schaden davon, weil er dein Mahl wegißt" (*Ri'āya* 193,7 f.).

Schon wenn man bei jedem Zusammensein nur zu einem einzigen unfrommen Wort verleitet wird, so wird doch schnell eine große Sündenlast bei der Auferstehung zusammengekommen sein:

„Dafür gibt es ein deutliches Gleichnis: Würden deine Mitbrüder und Genossen jedesmal, wenn du mit ihnen zusammenkommst, dir ein Haar aus dem Barte reißen oder einen Faden aus deinem Gewand, so würdest du nur selten mit ihnen zusammenkommen, weil du weißt, daß auf die Dauer dein Bart hin ist und du entstellt wirst und gerupft[163], derart daß dich die Menschen in Schande und Häßlichkeit erblicken, und daß du desgleichen schnell von deinen Kleidern entblößt bist.

So ist es auch mit dem, der um sich selbst und seine Religion besorgt ist und dann erkennt, wie es zugeht, daß das Zusammensein mit ihnen ihn an seiner Religion Schaden leiden läßt. Er wird es hassen, ihnen zu begegnen — außer denjenigen, welche ihm in seinem Glauben zu größerer Skrupelhaftigkeit und Vorsicht verhelfen[164]; dies sind die ‚Brüder in Gott'. Ihnen kommt das Wort ‚Brüderschaft' zu Recht und wahrhaft zu; bei den andern ist dies Wort (nur) Lüge und Falschheit" (*Ri'āya* 194,13 ff.).

Dennoch kommt man nie ohne seinesgleichen aus, und Muḥāsibī läßt deshalb seinen Schüler sprechen:

„Wenn ich mir vornehme, den vertrauten Umgang mit ihnen zu unterlassen, so kann ich doch nicht vermeiden, in Dingen des Lebensunterhaltes mit ihnen auf dem Markte zusammenzukommen oder in der Versammlung zu einer Lehrstunde (*ḥalqatu 'ilmin*) oder beim gemeinsamen Gebet in einer Hauptmoschee — oder einer anderen —, (bei) einem Leichenbegängnis oder wegen

163 Add B; nicht anstatt *mušauwah*, wie im Apparat angegeben.
164 Lies 194,18 *yuzīdūnahū* statt *yurīdūnahū*.

eines Anliegens, das einer unter ihnen an mich hat oder ich an ihn; er kommt (vielleicht) bei mir zu Besuch, oder ich mache mir Hoffnung, daß er von mir (Belehrung) annimmt, also seinen (früheren) Verkehr abbricht und den gleichen Entschluß faßt wie ich" (*Ri'āya* 195,19 ff.)[165].

Wie man sich da verhalten soll, wird im folgenden auseinandergesetzt. Nur dem, der Ermahnungen annimmt, sollte man sein schlechtes oder unnützes Gerede mit Sanftmut verbieten (196,6), vor den andern hingegen auf der Hut sein und ihnen höchstens Verbotenes untersagen (196,7 f.); ein Disput (*mucādala*) ist zu meiden, außer mit einem Gottsucher (*murīd*), der eine Erklärung verlangt (196,8 f.).

„Ebenso machst du es mit deinen Marktgenossen. Du sprichst sie an in Dingen deines Lebensunterhaltes oder anderem, wobei aber dein Herz auf seiner Hut ist und von ihnen innerlich wegstrebt. So auch, wenn dich einer von ihnen besucht, du in einem Anliegen zu ihm kommst oder er zu dir: du solltest lange mit ihm im Schweigen verharren und die Rede unterlassen, bis (ein Gespräch) zustandekommt, das Gott wohlgefällt. Und (auch) wenn du ausführlich mit ihm darüber redest, soll doch aus deinem Herzen nie die Vorsicht schwinden, wo du ja so lange Erfahrung mit deinem Ich hast.

Daß du zu ihm kommst, ihm Ermahnungen zu geben, dazu ist es bei deiner Schwäche, an der du leidest, für dich noch nicht an der Zeit[166]. Du gleichst dem, der das Schwimmen lernt; wie sollte aber, wer das Schwimmen (erst) lernt, die Ertrinkenden aus dem Wasser holen ?[167] Befasse dich also mit dir selbst — es sei denn[168], du werdest geprüft damit, mit ihm zusammenzukommen, und du habest so einer obligatorischen Pflicht um Gottes willen zu genügen[169]; dann würdest du bei deinem Schweigen den Haß Gottes zu fürchten haben, wenn du vor ihm dich in Schweigen hüllst. So wirst du ihm dann befehlen und verbieten und ihn aufrütteln, wenn er (es) annimmt; andernfalls wirst du dich vor ihm in Schweigen hüllen und nicht mit ihm disputieren (*Ri'āya* 196,19 ff.).

Verantwortung für den Nächsten kann man also erst dann übernehmen, wenn es „an der Zeit ist", wenn man mit sich selber fertiggeworden ist; Nächstenliebe und Sorge um das Wohl des anderen ist eine Aufgabe, zu

165 Dahinter ist das *qāla innaka* des Apparates einzuschalten.
166 *Ba'du* ist aus dem Apparat in den Text zu setzen; *lam yubānu* (so!: *yubāni* ?) ist gänzlich unmöglich — B hat: *lam ya'ni*. Vor das folgende *mā* gehört nach B ein *'alā*.
167 Das Bild findet sich ähnlich auch in der syrischen Mystik; vgl. Isaak v. Ninive (273/183): Gott erzieht den Menschen wie ein Schwimmlehrer, der seinen Schüler auf seinen Händen schwimmen läßt. Allerdings rät Isaak dem Adepten, ohne Gedanken an die Gefahr einfach darauflos zu schwimmen (96/65); er kennt nicht die Angst vor dem Ertrinken, die bei Muḥāsibī im Vordergrund steht.
168 B hat: *ilā an*, „bis du . . ."
169 *taqūmu* ist in den Text zu setzen.

der man reifen muß — der Novize ist nur sich selbst der Nächste. Aufgegeben ist allerdings auch ihm, sich um das Heil seiner Familie zu kümmern:

„. . . denn er (Gott) gebot dir ausdrücklich, sie zu erziehen. Er hat ja gesagt: ‚Wahret euch selbst und eure Familie vor dem Feuer'" (= Sure 66/6; *Ri'āya* 197,13 f.; dort weitere Ḥadīṯe).

Bei ihr ist darum diese innere Askese, die den „natürlichen" Geselligkeitstrieb immer neuer Prüfung unterwirft, am schwierigsten (197,11):

„Ebenso ist es mit deinen Hausgenossen. Laß dich nicht mit ihnen auf Fragereien und Unterhaltungen ein, wo doch wegen deiner Vertrautheit und Verbundenheit mit ihnen die Vorsicht aus deinem Herzen gewichen ist[170]; du könntest (sonst) dich vergessen und gleichgültig werden und mit ihnen dich über etwas unterhalten, was dir nicht erlaubt ist. Sei also mit ihnen[171] auf deiner Hut vor ihnen! Dies ist für dich der schwierigste Anlaß (zur Sünde), da du den Umgang mit ihnen nicht vermeiden kannst" (*Ri'āya* 197,5 ff.).

Vor ihnen sich zu hüten, heißt nicht, die Verantwortung für sie abwerfen; die innere Freiheit ihnen gegenüber besteht nicht darin, sich nicht mehr um sie zu kümmern, sondern nichts von ihnen zu erwarten.

* * *

Besonders verderblich beim Umgang mit Menschen ist es, sich auf religiösen Disput (*mucādala*) mit ihnen einzulassen. In seinen Ausführungen über die Arten der Verblendung kommt Muḥāsibī darauf eingehend zu sprechen:

„Es gibt eine Gruppe, die streitlustig und disputierfreudig ist und verblendet durch das Disputieren und das Widerlegen andersgesonnener[172] Anhänger der Sekten und Glaubensrichtungen. Sie machen sich dafür das als Argument zurecht[173], daß kein Mensch recht handeln könne, solange sein Glaube nicht in Ordnung sei und er sich nicht recht zur Sunna des Propheten Gottes bekenne; nach der Meinung eines solchen Mannes gibt es außer ihm und seinesgleichen niemanden, der seinen Herrn kenne noch über ihn das Richtige rede . . ." (*Ri'āya* 293,2 ff.).

Daß das selbstgerechte Disputieren einem Irrgläubigen nicht ansteht, fällt Muḥāsibī nicht schwer zu beweisen (vgl. 293,16 ff.); aber auch der Rechtgläubige sollte sich dessen bewußt sein. daß die Sunna den Disput

170 Ergänze mit T hinter *fī manzilika*: *lā tusā'ilhum wa-tuḥādiṯhum wa-qad zāla l-ḥaḏaru 'an qalbika*; das folgende *lā tašukku*, oder wie auch immer man es lesen mag, ist mit T zu ändern in *li-unsika*.

171 B add.: *ma'ahum*.

172 B hat: *muxālifīn*.

173 Lies *tata'auwalu* statt *yata'auwalu*.

(*cidāl*) untersagt (vgl. die Belege 294,9 ff.); zudem sollte er sich stets vor Augen halten:

„Wenn ich gerettet würde und alle Sektierer auf Erden zugrunde gingen, so würde mir das (letztere) nicht schaden; und wenn ich zugrunde ginge und sie gerettet würden, würde es mir nicht nützen. Daß ich Beweisgründe gegen sie aufstelle und es unterlasse, Beweisgründe gegen mich selbst aufzustellen dafür, daß ich Gottes Gebot vernachlässige . . . (wahrscheinlich Lacuna[174]) . . . [Daß ich Beweisgründe gegen mich selbst aufstelle], bis ich das leiste, was mein Herr mir befohlen, und ich mich enthalte dessen, was er mir untersagt hat, und so die Tage meines Lebens für den Tag meiner Armut und Not (d. h. des Gerichtes) gewinne, das steht mir besser an. Sie haben mich doch schon von mir selber und dem Handeln zu meiner Rettung abgelenkt.

Und außerdem: Was gibt mir Sicherheit, daß ich nicht mit irgendeiner falschen Ausdeutung (*ta'wīl*) und einem Analogieschluß argumentiere, den ich für den rechten Weg halte, während er vor Gott (nur) Lüge über ihn ist . . .

Außerdem: Selbst wenn das Disputieren zur Sunna gehörte und ich dadurch nicht von meinen Werken für das Jenseits abgelenkt würde und wenn ich vor dem Irrtum in meiner Beweisführung sicher wäre, so würde das Reden mit ihnen nichts zu dem Schatze (meiner guten Werke) im Jenseits beitragen[175] (denn das wäre nur der Fall, wenn ich sie bekehrte). Sah ich doch niemanden von ihnen, der seine Lehre widerrufen hätte oder von seiner Neuerung reuig umgekehrt wäre" (*Ri'āya* 294,22 ff.).

Man sollte eher die Gemeinsamkeiten hervorheben als die Unterschiede. Beide, Rechtgläubige und Sektierer, glauben an denselben Gott und denselben Propheten, die Wahrheit des Korans und der Engel, der Auferstehung, des Paradieses und des höllischen Feuers, der fünf Gebete, der Waschungen, des Ramaḍānfastens, des *zakāt* und des *Ḥacc* etc. (vgl. *Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 23b,8 ff.) . . .

„. . . Wer darum weiß und danach handelt, dem schadet nicht das, was er nicht weiß von dem, was dahinter kommt — so Gott will. Haltet euch also daran und geht nicht darüber hinaus; und wenn man euch nach etwas fragt, was dahinter kommt, so sagt: ‚Wir glauben an den Koran und daß alles, was darinnen steht, von unserm Herrn (geoffenbart) ist' und schweigt und antwortet nicht (weiter)" (14 ff.).

In dieser Ablehnung des Disputierens ist Muḥāsibī einig mit den *ahl as-sunna* (vgl. *Maq.* 294,4); jedoch ist immer zu berücksichtigen, daß seine Polemik sich nie gegen die Methode, rationale Argumente beizubringen, als solche richtet — sie kann auch, z. B. in der Verteidigung eines Unschul-

174 Vorschlag von Herrn Professor Ritter. Die Annahme einer Lacuna ließe sich nur dann umgehen, wenn man das folgende *aulā bī* („das steht mir besser an") als Frage auffaßte, was jedoch nicht recht zu Muḥāsibī's Stil passen will.

175 Ist diese Stelle, die in allen Hss. verderbt scheint, zu lesen: *mauḍi'un min ḏaxīratī fī āxiratī*? (vgl. die Varianten im Apparat).

digen, zum Guten angewandt werden (vgl. die *Risāla fī l-cidāl* in: *Masā'il* 134b,2 ff.), und auch Muḥāsibī bedient sich ihrer ja —, sondern gegen das nutzlose Streiten mit Worten, das nur von den Werken für das jenseitige Heil abhält (*Ri'āya* 295,17).Daher wird man wohl auch nicht annehmen können, daß sie ausschließlich den Mu'taziliten gilt, die ja in erster Linie als *ahl al-cidāl* bezeichnet wurden (vgl. Goldziher, *Koranauslegung* 96, nach Ṭabarī, und *Ma'ānī an-nafs* 13 ff.).

Dasselbe gilt auch für den Terminus *kalām*, „Dialektik". Das Wort findet sich bei Muḥāsibī sehr selten (z. B. *Ri'āya* 293,6) und meint dann nicht nur die Denkmethode der Mu'taziliten, mochten auch gerade sie als die *mutakallimūn* kat' exochēn bezeichnet werden (vgl. Watt, *Free Will* 130, Anm. 4) und von sich selber behaupten, daß ihnen vor allen *kalām* eigne (Xaiyāṭ, *Intiṣār* 72,12). *Kalām* ist nicht unbedingt pejorativ gemeint; es gibt auch *mutakallimūn*, die „nach dem handeln, was sie sagen" (*Ri'āya* 287,22) — Muḥāsibī selbst gehört ja zu ihnen. Diese neutrale Wertung des Begriffes trennt ihn von der Mehrzahl seiner Gesinnungsgenossen unter den *ahl al-ḥadīṯ* (vgl. z. B. den Ausspruch des Ibn al-Mubārak: *man ta'āṭā l-kalāma tazandaqa* in: Ibn Baṭṭa, *Ibāna* 32,6; vgl. auch S. 9 f.).

Das Motiv entscheidet über den Wert der Mittel. So auch bei der Rhetorik. Muḥāsibī selbst pflegt bisweilen den gehobenen Stil und schmückt besonders markante Passagen mit sparsamem *sac'*. Er meidet jedoch alle Extreme: er wendet sich gegen das *tašādduq* (auch *tašadduq*), die inhaltslose und weitschweifige Eloquenz, die nach seiner Ansicht eine Dekadenzerscheinung ist, welche den Genossen des Propheten noch unbekannt war (vgl. die Traditionen in: *Masā'il* 133b); er wendet sich aber auch gegen alle die, welche einseitig jede klare und wirkungsvolle Rede verdammen und in ihr nur eine kunstvolle Entstellung der schlichten Wahrheit sehen[176]. Sein Ideal ist prägnante Kürze (*īcāz*; vgl. *Masā'il* 133b passim).

* * *

Empfehlenswert ist auch in diesen Fragen der Weg der Mitte:

„Ich sagte: Schweigen ist also sicherer (für den *murīd*) ? Er antwortete: Ja. Reden (*al-kalām*!) ist jedoch verdienstlicher vor Gott, wenn man damit ‚Sein Antlitz will' und mit Treffsicherheit das rechte Maß einhält. Rede also mit allen Menschen je nach ihrer Auffassungsgabe und Ausdrucksweise; übertreibe auch nicht mit Schweigen, so wie du im Reden nicht übertreiben sollst.

176 Vgl. die Exegese von Sure 49/4 (dazu Nöldeke-Schwally I 220, dort weitere Literatur) und des Prophetenwortes „Eine gewisse Art der klaren Rede ist Zauber" (*inna min al-bayāni la-siḥran*; vgl. Freytag, *Prov.* I 1,1 nach Maidānī I 6,20; dort auch die Vorgeschichte über den Streit zwischen 'Amr b. al-Ahtam und az-Zibriqān b. Badr, ähnlich wie bei Muḥāsibī, *Masā'il* 132a).

Wenn man nämlich im Schweigen nicht Maß hält, vernachlässigt man viele Pflichten gegenüber Gott, die man mit der Zunge erfüllen sollte, und es stellen sich bei dem Zuvieltun viele Schäden ein. Selbst wenn die Rede von allem Schaden frei ist, sollte man sie (jedoch) noch verschweigen, wenn man nicht am rechten Ort und zur rechten Zeit spricht und dabei zu jemanden, der Nutzen daraus zieht; andernfalls steht einem Schweigen besser an . . ." (*Masā'il* 134a,12 ff.; vgl. auch *Iḥkām at-tauba*, Ms. Berlin 9b,10).

Wer recht zu schweigen versteht, versteht auch recht zu reden:

„Der Schweigende denkt nach, ehe er redet; wenn (das, was er sagen will) richtig ist, spricht er es aus, und wenn es ein Fehler ist, ersetzt er ihn durch etwas anderes. Auf diese Weise wird er frei von Fehlern, und die Herzen haben Vertrauen zu ihm. Sein Wort wird gehört und sein Befehl befolgt. Es achtet ihn der Wissende und es verehrt ihn scheu der Unwissende; der Wissende achtet ihn wegen dessen, was man über ihn spricht, und der Unwissende verehrt ihn scheu wegen dessen, was er von ihm sieht" (*Zuhd* 3a,15 ff.).

Muḥāsibī meint also mit dem Schweigen auch da, wo er es lobt, nicht das absolute Stummsein; Schweigen hat nur den Sinn, daß der, welcher es übt, nachdenkt, ehe er redet, und sich vor Fehlern hütet, so daß, wenn er redet, sein Wort schwerer wiegt als das des Schwätzers. Das absolute Schweigen, der „Geiz mit Schweigen" (*'Aql* 112b,16), wird von ihm ausdrücklich abgelehnt:

„ . . . denn das Schweigen bedeutet Unfähigkeit zur Rede (*aṣ-ṣamt a'camī*), und wer schweigt, gleicht dem Stummen; den Sinn davon (des Schweigens) versteht nur er selbst. Das Wort aber ist klar (*faṣīḥ*) und deutlich; wer es hört und wem es zu Ohren kommt, der versteht es bis zum Tage der Auferstehung. Weder die richtige Lehre noch alle richtigen Handlungen versteht er durch das Schweigen, nur durch das Wort; ja, er versteht selbst das Schweigen zum Nichtigen nur durch das Wort, (nämlich) aufgrund (der Stellen) des Korans, die er kennt. Der Prophet hat nur dem zu schweigen befohlen, welcher es unterläßt, Gutes zu reden; er hat gesagt: ‚Wer an Gott und den Tag des Gerichtes glaubt, soll Gutes reden oder schweigen' (vgl. *Conc.* I 108 s. v. *āmana*). Die guten Sitten und die Darlegung jeglichen guten Tuns erkennt man nur durch das Wort" (*'Aql* 112b,16 ff.[177]).

Selbst um das Schweigen anzuempfehlen, bedarf es des Wortes; deutlicher ließ sich die sekundäre, abgeleitete Bedeutung des Schweigens nicht beweisen.

* * *

Diese Fragen spielen auch hinein in die Auseinandersetzung zwischen Muḥāsibī und Aḥmad b. Ḥanbal. Subkī urteilt über sie:

„Wisse, daß der Imām Aḥmad diejenigen, welche über die Wissenschaft des *kalām* redeten (*takallama*), sehr mißbilligte, aus Furcht, dies könne zu Un-

177 Vgl. die Ansicht Ibn Qutaiba's, daß man Worten nicht mit Schweigen gegenübertreten könne (in: Tritton, *Muslim Theology* 83).

ziemlichkeiten verleiten; zweifellos sei es besser, davon zu schweigen, solange die Not nicht dazu rufe: ohne Not sei das Reden darüber (*al-kalām fīhi*) Neuerung. Ḥāriṯ (al-Muḥāsibī) aber hatte über gewisse Fragen des *kalām* geredet (*takallama*).

Abū l-Qāsim (Ibrāhīm) an-Naṣrābāḏī[178] berichtet: Es kam mir zu Ohren, daß Aḥmad b.Ḥanbal aus diesem Grunde mit ihm brach (*hacarahū*) "(*Ṭab.* II 39,13 ff.).

Charakteristisch scheint an diesem Passus, daß *kalām* nicht nur als theologische Denkmethode verstanden wird, sondern zugleich in seiner Grundbedeutung „Rede" in Gegensatz gestellt wird zu *sukūt*, „Schweigen". Was hier als Ibn Ḥanbal's Ansicht referiert wird, entspricht genau dem, was Muḥāsibī den *muridūn*, d. h. aber den meisten Menschen einschließlich der *mutakallimūn*, rät. Nur beansprucht Muḥāsibī für sich selbst, den *kalām* für sich nutzen zu können, nachdem er seine Versuchung erkannt hat. Jetzt noch ihn nicht anzuwenden, wäre ja „Geiz mit Schweigen"; wer den Wert des Schweigens erkannt hat, hat das Recht, zu reden, den *kalām* zu nutzen. Ibn Ḥanbal scheint diese Überwindung des *kalām* durch den *kalām* nicht anerkannt zu haben; er sah wohl mehr auf die Methode als auf die Gedanken seines Kontrahenten und wird ihn ebenso wie manchen anderen orthodoxen *mutakallim* (Karābīsī, Muḥ.b.Aslam usw.; vgl. Patton, *Miḥna* 32 ff.) nur als verkappten Mu'taziliten betrachtet haben.

Gestützt wird diese Vermutung durch eine Anekdote, die Subkī — nach Xaṭīb etc. — sofort auf diesen Bericht folgen läßt. In ihr wird erzählt, wie Ibn Ḥanbal einmal sich heimlich Zutritt zu einem der *macālis* Muḥāsibī's verschaffte und erschüttert die Tiefe seiner Gedanken erlebte (vgl. Smith 14 f.). Dennoch hat auch diese Begegnung nicht alle seine Bedenken verscheucht, da er, zwar voll des Lobes für Muḥāsibī, doch seinem Schüler sagt: „Ich weiß mich nicht zu entsinnen, Menschen wie diese (nämlich Muḥāsibī mit seinen Schülern) gesehen zu haben, noch über die Wissenschaft von den religiösen Wahrheiten (*'ilm al-ḥaqā'iq*) jemanden gehört zu haben wie diesen — und dennoch scheint mir der Umgang mit ihnen nicht gut für dich" (*Ṭab.* II 40,2). Es scheint sich dahinter die sehr feine Überlegung zu verstecken, daß zwar Muḥāsibī selbst den *kalām* mit dem *kalām* überwinden kann, daß es aber fraglich ist, ob auch seine Schüler einsehen werden, daß der *kalām* Muḥāsibī's nicht der *kalām* derer ist, denen er das Recht dazu abspricht. Der Anfänger, der selbst noch den ungefährlicheren, von Schäden freieren (*aslam*) Weg des Schweigens schreiten sollte und noch nicht zur Rede und ihrer Verantwortung gereift ist, ist nur allzu sehr in Gefahr, mit dem *kalām* seines Lehrers auch den äußerlich gleichen *kalām* der noch weltverhafteten Theologen und ihre Disputiersucht zu billigen.

178 Aus Nīsābūr; gest. in Mekka 367/977–78 (vgl. Xaṭīb VI 169; auch Massignon, *Passion* 407, aber mit anderem Todesdatum — 372/982–83 — ohne Beleg).

Ġazzālī hat uns in seiner Autobiographie eine derartige Argumentation Ibn Ḥanbal's erhalten:

„Zuerst führst du ihren Zweifel (*šubha*, an einer orthodoxen Lehrmeinung) an, und dann antwortest du darauf. Wie kannst du davor sicher sein, daß der, dem dies im Gedächtnis (*fahm*) haften bleibt, den Zweifel (zwar) studiert, (aber) nicht (deine) Antwort berücksichtigt, oder auch (zwar) über die Antwort nachdenkt, (aber) ihren eigentlichen Sinn nicht begreift?" (*Munqiḏ* 79 ult. ff.; ähnlich im *Iḥyā'*, vgl. Bauer, *Dogmatik al-Ghazālī's* 20 f.).

Dasselbe Bedenken auch bei dem Ḥanbaliten Ibn Baṭṭa (*Ibāna* 66,10 ff.).

22. Der Kampf gegen die Versuchungen des Leibes: Das Hungern

Neben Armut und Schweigen trat seit altersher eine asketische Praktik, die mehr noch als die andern das Ich ganz unmittelbar anrührte: das Hungern. Auch ihr steht Muḥāsibī mit all den Vorbehalten gegenüber, die er schon bei den andern geltend gemacht hat. Zwar gibt es manche Leute, die da behaupten, daß, wenn man zuviel esse, die Triebseele zur Sünde auffordere und daß nichts stärker von der Sünde abhalte und mehr zum Gehorsam antreibe als weniges Essen; aber dem ist nicht so: da sei Gott vor, daß er etwas für erlaubt erklärt hätte (nämlich zu essen und satt zu werden), und daß dies dann, wenn man es nimmt, zur Sünde auffordere (vgl. *Zuhd* 15b,15 ff.). Sich satt zu essen, ist nicht verboten; Hungern ist sinnvoll nur zur Erziehung des Ich (vgl. z. B. *Bad'* 12,9) und aus Furcht vor zweifelhaften Speisen:

„Sie lassen den Bauch leer durch Hungern, bis sie für ihn (eine) erlaubte (Speise) finden, die ihm frommt. Finden sie diese aber nicht und wird ihnen dies(er Zustand) unerträglich, so nehmen sie von den zweifelhaften Dingen soviel, wie zum Leben ausreicht, damit sie (weiter um Nahrung) sich bemühen können, nicht aber für den ganzen Tag. Und sie hindern das Ich daran, am Gerstenbrote sich zu sättigen (?[179]), wenn sie das Ich in ihrer Gewalt haben; und wenn nicht, so rufen sie (den Gedanken an) die ungeheure Furcht bei der Befragung und Abrechnung (beim Jüngsten Gericht) zu Hilfe.

179 So nach einer mit Vorbehalt gegebenen Verbesserung am Rande.

Dies ist (eine Art des) Hungerns, wie sie gewisse Gruppen der *'ulamā'* vertraten: fanden sie erlaubte (Speise), so sättigten sie sich; hatten sie jedoch keinen Hunger, so mühten sie sich nicht absichtlich (*takallafa*) um die freiwillige Tugend des Hungerns. Das ist die Lehrmeinung des Sufyān aṯ-Ṯaurī (gest. 161/778), Ibrāhīm b.Adham (gest. zwischen 160/776 u. 166/783), Šu'aib b.Ḥarb (gest. 197/812 – 13 nach *Tahḏīb at-t.* s. n.), al-Mu'āfā b.'Imrān (Todesjahr umstritten: 185/801 oder 204/819 – 20; vgl. *Tahḏīb at-t.* s. n.), Ḥuḏaifa al-Mar'ašī (gest. 207/822; vgl. Ibn al-Cauzī, *Ṣifat aṣ-ṣ.* IV 245,5) und Bišr b. al-Ḥāriṯ (al-Ḥāfī; gest. 227/841), und (das Erreichen) dieser Stufe wird von einer zahllos großen Schar berichtet.

Das Hungern kann fernerhin verschiedene Bedeutungen haben, welche die Gottesanbeter jeweils anstreben. Eine davon ist, daß man (das Hungern anwendet, um) das Ich zu erziehen, indem man es von einem Zustand (*ḥāla*) in den andern wechseln läßt (also die Ernährungsweise wechselt) und das Sich-Gewöhnen an die Antriebe der zweifelhaften (Speisen) unterbindet. Das ist die Methode der Baṣrier; wer sie annimmt, hat sie von ihnen übernommen[180].

Eine andere Art des Hungerns besteht darin, daß, wenn aus dem Ich ‚Impulse' aufsteigen, durch welche die natürlichen Begierden in Bewegung gesetzt werden (affiziert werden), sie (die Gottesanbeter) zur Strafe ihm die Nahrung entziehen, die ihm als eines seiner unerläßlichen Rechte zusteht: das Mittagessen und das Nachtessen und von einem Sonnenuntergang bis zum anderen, so daß sie es (das Ich) aus einer Zeit heraus und in eine andere Zeit hineinführen (d. h. es später essen lassen, als es gewöhnt ist) und es (am Essen) hindern, um es dafür zu bestrafen, daß es zu etwas davon (von den Begierden) aufrief, auf das es kein Recht hat. — Sie führen an, daß Ġazwān ar-Raqqāšī (vgl. zu ihm Ibn Sa'd VII_1 157) auf etwas blickte, das ihm nicht erlaubt war[181], und dann sein Auge ausdrückte[182]. Faṯḥ al-Mauṣilī (gest. 220/835; vgl. Hartmann, *Darstellung*, Index s. n.) sagte: ‚Würde mein Auge auf etwas blicken (, das meine) Begierde (erregt), so risse ich es aus[183]. Mancher der Baṣrier tat dies und bedachte fortwährend das Ich mit Strafe, Tag um Tag, wenn es zu den Begierden aufrief. Einer der Weisen hat schon gesagt: ‚Wenn dich dein Ich zu etwas aufruft, was ihm nicht zukommt, so entziehe ihm, was ihm zukommt'.

Eine andere Art des Hungerns besteht darin, daß der Betreffende die Sache Gott anheimstellt, ob ihm (die Gabe) verweigert oder ob ihm gegeben wird. Wenn ihm gegeben wird, so preist und dankt er (Gott); wird (sie) ihm verweigert, so ist er geduldig und rechnet (auf Lohn im Jenseits). So überliefert man es von vielen: die *ahl aṣ-ṣuffa* („Leute der Vorhalle": mittellose Anhänger

180 Vgl. Makkī, *Qūt* II 23,31 ff. (nach Ritter, *Meer* 204); nach Ibn al-Cauzī (*Talbīs Iblīs* 161, 15 f.) soll Muḥāsibī selbst ein solches *taqlīl al-maṭ'am* propagiert haben. — Auch für Isaak v. Ninive ist der Hunger der beste Erzieher der *nafs* (arab. Übers., Dictum Nr. 32).

181 Gemeint sind, wie der Zusammenhang nahelegt, sexuelle Dinge.

182 Lies: *faqa'a*.

183 Ibn Ḥanbal kritisiert diese Strenge; man solle lieber Gott für die Sünde um Verzeihung bitten (vgl. Goldziher, *Muh. St.* II 397; dort auch Verweis auf den Anklang an Mt. 5, 29).

des Propheten, die nach der Hicra unter der Vorhalle, *ṣuffa* der Moschee in Medina Unterschlupf fanden; vgl. EI s. v.) verwirklichten dieses (Ideal), und so hungerten auch die Genossen Muḥammad's. Wenn ihnen gegeben wurde, so aßen sie und dankten; wenn ihnen (die Gabe) verweigert wurde, so priesen sie (Gott) und geduldeten sich[184]. Sie machten aus dem Hungern nicht ein Mittel zum Zweck (etwa der Bestrafung des Ich) und eine Methode (*ṭarīq*) noch aus der Sattheit eine religiöse Haltung (*manzila* = ‚Station' auf dem *ṭarīq*) — und zwar deswegen, weil in der Sattheit Abstumpfung und Verhärtung vor dem ‚Versprechen' und der ‚Drohung' (Gottes) liegt, im Hungern hingegen Zerknirschung und ‚Aufregung' zur Frömmigkeit.

Eine (andere) Gruppe behauptete, es gebe keinen höheren Rang (*martaba*) als das Hungern, weil es der Fürst der frommen Taten sei; so packten auch die Beizvögel ihre Beute nicht, bevor sie nicht hungrig gemacht worden seien und sich dann gierig auf die Beute stürzten, und so sei es auch nach ihrer Ansicht bei dem Hungern. Es sind das (gewisse) Gruppen des Baṣrier; wer sich diese (Lehre) zu eigen macht und so sein Ich erzieht, der hat sie von ihnen übernommen.

In dieser Haltung offenbart sich (jedoch) kein Rang, in dem ein besonderer Vorzug zu Tage träte; denn der Prophet hat gesagt; ‚Wer speist und dankt, kommt dem gleich, welcher hungert und (den Hunger) geduldig erträgt'[184]. Und zudem: Die Haltung des Hungerns erzeugt zwar Ergebenheit (*xušū'*), aber das Sattwerden vertreibt sie ja dann — und wo bleibt dann die Ergebenheit? Eine religiöse Haltung (d. h. auf dem *ṭarīq*) ist doch nur dann lobenswert, wenn ein löbliches Mehr (*ziyāda*) damit verbunden ist.

Aber (ganz anders ist es mit dem Fasten:) Das Fasten kann man zu einem Weg machen, der dazu hinführt (= darauf vorbereitet), daß man am Tage der Not (plötzlich) sich satt trinken und essen kann und die Bedürftigkeit nach Gott (ohne den man das Essen und Trinken ja nicht bekommen hätte, recht eigentlich) empfindet[185]. Es gibt keinen höheren Rang als die Bedürftigkeit nach Gott; denn die Bedürftigen wissen ja gewiß und ohne Zweifel, daß Gott (auch das Gegenteil tun könnte und), wenn er ihren Obergewändern, die sie auf dem Nacken tragen (= die sie anhaben), befehlen würde, ihnen soviel Qualen zuzufügen, daß das Höllenfeuer sie nicht beschreiben könnte, (solche Qualen tatsächlich eintreten würden und) das Höllenfeuer unfähig sein würde (, sie zu beschreiben)[186].

Die beste (Art des) Hungerns ist das Hungerleiden, wenn einem (die Gabe)

184 Auf einen Ausspruch Ibrāhīm b. Adham's zurückgehend? (vgl. 'Aṭṭār, *Taḏk.* I 199,23 ff.; Šaqīq al-Balxī überbietet ihn dort mit der Maxime: „Wenn uns etwas zuteil wird, dann verschwenden wir es, und wenn uns nichts zuteil wird, so danken wir"). Auch in einem Ḥadīt qudsī an Jesus (vgl. Asín Palacios, *Logia et Agrapha* Nr. 224).

185 D. h.: Auf das Fasten folgt immer der Tag, an dem man sich wieder sattessen kann. So wird es zu einem Analogon für eine Zeit, in der man hungert und plötzlich durch Gottes Hilfe Nahrung findet, und erweckt das *faqr ilā llāh*.

186 Die Übersetzung dieser ungemein schwierigen Stelle verdanke ich Herrn Professor Ritter.

verweigert wird; Hunger als absichtliche Leistung (*takalluf*) wird durch die Sattheit bloßgestellt. Wenn beim Fasten nun Hunger auftritt, so hat er doch nur den Sinn der mönchischen Haltung (*tarahhub*) um Gottes willen und des Wandermönchtums (*siyāḥa*) dafür (?); man überliefert so von Gott (selbst): ‚Mir gilt das Fasten und ich lohne es; der Mensch läßt Speise und Trank um meinetwillen'[187]. Hier handelt es sich um (einen Fall von) Empfehlung (*targīb*, nicht um eine Pflicht).

Wenn aber einer die Menschen zum Hungern aufruft, so sündigt er wider Gott, da er ja weiß, daß das Hungern tödlich ist. Viele Leute haben das getan, weil der Verstand sie verließ, bis sie sogar ihre unbedingte Pflicht unterließen; mancher greift zum Messer und schlachtet sich selbst ab, manchem verändert sich die Natur, und er wird bösartig. So hat Wahb b.Munabbih (vgl. EI s. n.) gesagt: ‚Wenn der Mensch fastet, wird sein Blick unsicher, und wenn er das Fasten bricht mit Zuckerwerk, kommt er wieder zu sich'.

Aber auch der, welcher zur Sattheit aufruft, sündigt wider Gott und gehorcht ihm nicht gut, weil die Sattheit den Leib beschwert und das Herz gegen die Drohung Gottes verhärtet, das Begreifen abstumpft und die Glieder erschlaffen läßt.

So wird der Vorzug des Hungerns denen klar, welche ihre Zuflucht zu Gott nehmen, denen, welche die Dienstbarkeit (gegenüber Gott) zu einem mönchischen Leben veranlaßt (*istarhaba*), weil (ihre) Erkenntnis (*ma'rifa*) so groß ist. Gott verweigert und gewährt; daher erwählen sie Skrupelhaftigkeit, Furcht und Achtsamkeit (*taqīya*) vor der Schwere der Abrechnung. Darum geben sie acht auf den Ursprung (*macnā*, „Pflückort") dessen, was zu ihnen gelangt: ob eine Speise von einem von Gott geleiteten Gläubigen stammt oder ein frommes Geschenk ist (von einem), der dabei Gottes Lohn im Auge hat. Denn es ist ihm als Knecht Gottes auferlegt, nur Erlaubtes zu essen.

Dies nun hätten wir zum Hungern zu erläutern. In jeder Art bedarf es der Skrupelhaftigkeit, auf daß so die Güte von Speise und Trank aus einwandfreiem, erlaubtem (Ursprungs)ort klar hervortrete, und zwar durch consensus ohne Meinungsverschiedenheit". (*Makāsib* 48a, 8 ff.).

Hunger als absichtliche Leistung (*takalluf*) ist unsinnig — und sogar sündhaft — wie jede physische Gewaltleistung ohne inneren Sinnbezug (vgl. auch *Ri'āya* 57,15 ff. u. *Ādāb* 97a,2 f.). Diese Art der Askese ist abhängig von der Widerstandskraft des Leibes, dem diese Tortur zugemutet wird. Allein auf dem Prinzip des methodischen Hungerns läßt sich nichts aufbauen; denn Hunger ist seiner Natur nach unbeständig, da der Mensch ihn irgendwann einmal stillen muß. Würde man konsequent hungern, so wäre das tödlich; jedermann wird, wenn ihn nicht „der Verstand verlassen hat", irgendwann einmal seinem Hunger durch Sattheit ein Ende setzen müssen — und dann stellt sich heraus, ob dieses Tun ein sinnvolles Motiv hatte, das auch ohne es weiter besteht.

187 Ḥadīt qudsī (vgl. *Conc.* III 460 s. v. *ṣaum*); nur die erste Hälfte ist konstant, während der Rest stark variiert.

Dieses sinnvolle Motiv könnte im Bereich der unbedingten Pflichten die Skrupelhaftigkeit sein, in demjenigen der Mehrleistungen, des *targīb*, das freiwillige Fasten. Dieses Fasten hat zugleich einen pädagogischen Sinn: es erzieht zur „Bedürftigkeit nach Gott" (*faqr ilā llāh*); im Fasten hungern, heißt, wie ein Mönch sich Gott weihen.

Diese merkwürdige Verknüpfung auch bei Ġazzālī (vgl. Bauer, *Isl. Ethik* I 28). Nach dem *K. ad-Dawā'* (JRASB 1856, 139) ist das Wesen der *rahbānīya*: Handeln statt Rede. — Die beiden Worte *tarahhub* und *siyāḥa*, deren sich Muḥāsibī hier bedient, sind in erster Linie in christlicher Umgebung heimisch (zur islamischen *siyāḥa* vgl. Dermenghem in: Annales Alger 8, 235). Interessant ist, daß er sie nicht rundweg ablehnt wie das Ḥadīt (man vgl. das berühmte *lā rahbānīyata* — bzw. *siyāḥata* — *fī l-islām*; dazu *Nihāya* II 130 u. 214/5); er bezieht sie vielmehr ein in einen neuen Sinn, deutet sie um und gibt ihnen eine Beziehung zum *ṣaum*. Damit dürfte sich auch aus diesem Text bestätigen, was Massignon (*Essai* 123 ff.) anhand der bereits (S. 89) zitierten Exegese von Sure 57/27 zu Beginn der *Ri'āya* darlegt, daß nämlich *rahbānīya* für diese Zeit — und speziell natürlich für die Mystik — durchaus nicht den pejorativen Sinn hatte, der ihm später beigelegt wurde; nur so wird ja auch verständlich, daß Muḥāsibī ein Wort dieses Koranverses: *ri'āya*, die „Art, wie die Mönche ihre *rahbānīya* wahrten" (Massignon: „Methode" mönchischen Lebens) aufgreifen konnte, um es seinem bedeutendsten Werke zur Überschrift zu geben. Hier sollen die Gläubigen „diese gottgewollte Methode wiederfinden, die die Mönche verloren hatten" (*Essai* 126) — und das Fasten ist ein Teil dieser Methode. Parallelen bei Massignon l. c.; vgl. dazu auch den Ausspruch 'Alī's bei Ibn Baṭṭa 45,7 ff., wo er zu Nauf al-Bikālī (vgl. Ibn Sa'd VII_2 160, gest. zwischen 90/709 u. 100/718 - 9) u. a. sagt: *Ši'atī aḍ-ḍubulu š-šifāhi al-xumuṣu l-buṭūni, tu'rafu r-rahbānīyatu war-rabbānīyatu fī wucūhihim, ruhbānun bil-laili usudun bin-nahāri . . . ši'atī llaḍīna iḍā šahidū lam yu'rafū wa-iḍā xaṭabū lam yuzawwacū . . . ši'atī llaḍīna ttaxaḍū l-arḍa bisāṭan wal-mā'a ṭībān wal-Qur'āna ši'āran wad-du'ā'a diṯāran, qaraḍū d-dunyā qarḍan qarḍan 'alā dīni minhāci 'Īsā b. Maryam.*

Auch hier geht es nicht an, allgemeingültige Normen aufzustellen.

„Ich sagte: So soll er seiner *nafs* des Leibes Notdurft (*qūt*) zu essen geben und nicht mehr?

Er antwortete: Das ist nicht die Lehrmeinung der Weisen noch die Ansicht der Wissenden. Denn die Triebe (*ṭabā'i'*) sind bei den Menschen verschieden; mancher bedarf der Speise zur Essenszeit, kann jedoch an einem anderen Tage zur selben Zeit ohne dies auskommen, und oft bedarf er in irgendeiner Lage einer Speise, derentgleichen er in einer anderen Lage entbehren kann. Aber die verdienstlichste Art, die Speise zu nehmen, ist die, nur das zu nehmen, dessen die Triebseele bedarf, nicht mehr und nicht weniger; so nimmt er davon, was ihr reicht, und läßt ab von dem, was sie unmäßig werden ließe. Bei den Altvordern (*awā'il*) war es Brauch, nur so vom Essen zu reden, daß man es sich an ihm genügen ließ: sie sahen, wie sie hungrig wurden und aßen und wurden satt" (*Zuhd* 15a,19 ff.).

23. „Furcht" (*xauf*) und „Hoffnung" (*racā'*)

Gott wußte, daß der Mensch, den er mit einer zum Angenehmen und Bequemen neigenden Natur geschaffen hatte, nie von seinen Begierden lassen würde, wenn er nicht für den Ungehorsam schwere Strafe und für den Gehorsam reichen Lohn aussetzte; daß aber auch dies, da Lohn und Strafe vor dem Menschen verborgen sind und er sie nicht aus eigener Anschauung, sondern nur durch den Bericht (*xabar*) des Korans kennt, nicht ausreichen würde, wenn er ihm nicht Furcht vor der Strafe und Hoffnung auf den Lohn einflößte (vgl. *Ri'āya* 23,2 ff.). Neben die äußere Askese stellt Muḥāsibī diese beiden Kräfte, um die Herrschaft der *nafs* zu brechen.

* * *

Furcht erhebt sich bei dem Gedanken an das „böse Ende" der Sünden (*sū' al-'āqiba*):

„. . . so dauert es nicht lange, bis die Bitterkeit des Denkens an die Strafe (im Jenseits) und die Furcht vor dem Haß (Gottes) in der Gegenwart die Süße der ‚Antriebe' des Ich zu Bequemlichkeit und Begierde überwältigen. Manchmal tut der Mensch das bei der Furcht vor dem bösen Ende in einer weltlichen Sache[188]. Es kommt ihm (z. B.) seine Lieblingsspeise vor Augen; wenn er sich dann erinnert, daß sie schädlich ist, weil sie (etwa zuviel) Hitze oder Kälte hat[189], läßt er sie stehen. Und wenn sein Ich aufwallt und ihn zum Essen einlädt (= wenn sich starker Appetit danach bei ihm einstellt), so ruft er ihm das böse Ende und den Schmerz, der erregt werden wird, nachdem der Genuß und die Süßigkeit (der Speise) vergangen sind, ins Gedächtnis; und der Gedanke an die Bitterkeit des bösen Endes dieses Mahles löscht die Süßigkeit seines vorschnellen Genusses aus, so daß er es unterläßt wegen des bösen Endes: wenige Tage der Krankheit" (*Ri'āya* 38,20 ff.).

Wenn man schon einige Tage Krankheit so sehr fürchtet, wie dann erst die ewige Strafe für die Sünde (39,5 ff.).

Der Gedanke, daß man Gott auch fürchten könne, ohne mit Sündenschuld beladen zu sein, findet sich bei Muḥāsibī sehr selten. An einer Stelle, wo von der Verblendung dessen die Rede ist, der sich durch das

188 Das Suffix bei *'āqiba* ist nach B zu streichen; *amr ad-dunyā* ist wohl zu verbessern in: *amr min umūr ad-dunyā*.

189 Es scheint hier auf die Qualitätenlehre der alten Medizin angespielt zu sein (vgl. eine Parallele bei Rescher, *Orientalistische Miszellen* II, S. 1, Anm. 2). Die grammatisch ebenfalls mögliche Übersetzung „weil sie (zu) heiß oder (zu) kalt ist" scheint nicht ganz in den Zusammenhang zu passen.

schöne Reden (*waṣf*) seines Ich täuschen läßt, ist er einmal — aber nur in Parenthese — ausgesprochen:

„So wird ihm klar, daß er verblendet ist, denn er fürchtet ja Gott und die Furcht wohnt in seinem Herzen nur, insofern er meint, daß er (Gott) ihn für seine Sünden bestrafen wird, wie 'Alī sagt: ‚Jeder von euch fürchtet nur seine Sünde' — wenn auch Gott Anspruch darauf hat, daß ihn der Knecht fürchtet, selbst wenn er keine Sünde begangen hat, wie die Engel, welche ihn fürchten und doch keine Sünden begangen haben —. Denn die erste Station der Fürchtenden ist doch die Furcht vor den Sünden . . ." (*Ri'āya* 288,8 ff.).

Muḥāsibī spinnt den Gedanken vielleicht deshalb nicht so sehr aus, weil dieser ja einen Idealfall voraussetzt, wie er vielleicht nur von den Engeln verwirklicht wird. Auch die kleinste Sünde gibt Gott schon das Recht zu strafen; und ob ein Dieb nun 10 oder 10000 Dirham stiehlt, das Urteil Gottes über ihn bleibt gleich: Abhacken der Hand (vgl. *Xalwa* 472,7 f.; ähnlich auch *Ri'āya* 11,9 f.)

Zu dem Problem, von welchem Betrag an die Strafe des Handabhackens anzuwenden sei, vgl. Baġdādī, *Farq* 129, 11 ff.

Aber Muḥāsibī kennt doch die Furcht aus einem allgemeinen Gefühl der Unberechenbarkeit Gottes heraus: es kann der Wille Gottes sein, daß der, welcher mit sich kämpft (*al-muctahid*), zugrunde geht und der, welcher zu wenig tut, gerettet wird (*Xalwa* 471 apu. f.), und Gott kann den Menschen mit Gnadengaben „in Sicherheit wiegen" (*istidrāc*; vgl. *Xalwa* 43 ult. ff.; dazu Ritter, *Meer* 71 f.).

* * *

Dieses Ergriffensein vom Jenseits muß sich auch nach außen hin kundtun: ein düsterer Ernst lastet über dem Menschen (dazu Ritter, *Meer* 129 ff.). Alles Laute, Lustige ist verpönt; ausgelassene Fröhlichkeit (*faraḥ*), Lachen und Scherz (*muzāḥ*) sind eine Schmälerung (*taqṣīr*) in der Religion (*Ri'āya* 179,13; vgl. auch *Iḥkam at-t.*, Ms. Berlin 10a,22 ff.). Dieser pessimistischen Lebenseinstellung, die eigentlich nur eine Jenseitseinstellung ist, fehlt alles Spielerische[190]. Man empfindet das Dasein als schwere Last; selbst die Prophetengenossen fühlen sich von ihrer Sündenschuld niedergedrückt:

„Trotz ihrer Tugend (*faḍl*) und Frömmigkeit wünschten (*yatamannau*!) die Prophetengenossen, sie wären in anderer als Menschengestalt erschaffen worden, aus übergroßer Furcht. Abū Bakr wäre lieber eine Turteltaube gewesen, und 'Umar wünschte, er wäre ein Strohhalm geworden . . ." (*Ri'āya* 214,8 ff.).

190 Vgl., wahrscheinlich als bewußte Antithese dagegen, das Lob des Lachens zu Beginn des *K.al-Buxalā'* des Cāḥiẓ (Übers. Pellat 9 f.; auch: Pellat, *Milieu* 100, Anm. 1).

Wer seine metaphysische Situation erkennt, der wird vor Furcht in Tränen ausbrechen:

„Hättest du Ärmster (auch nur) die geringste Furcht um dich, so würdest du über dich selber (= dein Ich) weinen, wie die liebende Mutter über das Kind weint, das ihr genommen worden ist, und du würdest über dich selbst wie über die Toten eine Klage anstimmen, wo dich doch das Unheil der Sünden bedeckt. Und wenn die Bewohner der Himmel und der Erde über dich weinten, so würdest du gerechten Anlaß dazu geben wegen deines großen Unglücks. Wenn alle Kreatur dir dessentwegen ihr Beileid bezeigten wie einem, den man ausgeplündert und beraubt hat, so wäre das nur recht; denn du bist beraubt deiner Religion und entblößt der Erkenntnis, wie unheilvoll deine Sünden sind" (*Ādāb* 73a,10 ff.).

Der Fromme wirft sich nieder auf sein Angesicht, wobei ihm die Tränen über die Wangen strömen, bis sie sich um sein Antlitz auf dem Boden sammeln (*Bad'* 15,17 f.); er atmet stoßweise beim Gebet (15,16), schreit, weint und seufzt (15,18).

Es ist ganz die Welt des syrischen Mönchtums, die hier weiterlebt, eine Welt des Weinens und der Klage über sich selbst (vgl. Andrae, *Ursprung d. Isl.* 125 ff.; auch: Wensinck, *Some semitic rites of mourning* 78 ff.), in der die bittere Erkenntnis der Gottferne der gängigste Weg ist, um Gott näherzukommen. Aber schon bei Gregor von Nyssa finden sich längere Betrachtungen über das πένθος, das ein Heilmittel gegen die Sünde sei (vgl. Völker, *Gregor v. N.* 106), und auch Clemens Alexandrinus empfindet die Tränen als eine zweite Taufe, als Zeichen der inneren Wiedergeburt (vgl. Völker 107). Johannes Chrysostomus erschien es ganz selbstverständlich, daß Christus nie gelacht habe (Migne PG 57,69), und nach Isaak v. Ninive soll Paulus gar drei Jahre lang geweint haben (397/266). Diese Epoche glaubt nicht an die Möglichkeit, daß man auch in der Heiterkeit die Welt überwinden könne; Ephrem Syrus z. B. schreibt eine Paränese gegen das Lachen der Mönche (vgl. Heffening in: Or. Chr. 1936, 54 ff.). Die Trauer (syr. *eḇlā*) ist so sehr zum Charakteristikum geworden, daß eines der Worte für „Mönch" sich daraus ableitet (*āḇīlā*).

Natürlich ist der Mensch hierbei vor der List seines Ich nicht sicher; es kann ihm etwas vormachen:

„Wenn dir an ihm (dem Ich) ein Weinen auffällt[191] aus angeblicher Furcht, so laß, aus Erkenntnis seiner geringen Aufrichtigkeit bei seinem Weinen, diesem seinen Weinen ein (anderes) Weinen folgen; und wenn dir[192] an ihm Trauer beim Gedanken an das Jenseits auffällt, so laß, aus Erkenntnis seiner großen Verlogenheit bei seiner Trauer, seiner Trauer eine (andere) Trauer folgen. Dies aber sei ein Weinen, das dem Herzen wehtut[193], über dein großes Unglück bei seiner Verlogenheit . . ." (*Xalwa* 50,10 ff.).

191 Lies: *bukā'un* statt *bukā'an*.
192 Lies: *laka* statt *tilka*!
193 Lies: *bukā'an yūci'u l-qalba* statt: *bukā'a tawaccu'i l-qalbi*.

Erst dieses „Weinen über das Weinen" ist echt; der Mensch hat sich in der Selbstreflexion über dessen Wert oder Unwert Rechenschaft abgelegt.

Isaak von Ninive kennt dieses Mißtrauen gegen das Ich nicht: wer nicht im Herzen trauern kann, soll zumindest mit seinen Mienen trauern (351/235) — für Muḥāsibī pure Heuchelei. Ähnlich auch Ġazzālī: man soll sich bei der Koranlektüre zum Weinen zwingen, damit aus dem Zwang eine Gewohnheit werde (vgl. JRAS 1901, 731 in seinem *K.as-Samā'* aus dem *Iḥyā'*); vgl. auch das sog. *Ḥadīṯ at-tabākī* bei Wensinck, *Some Semitic Rites* 89 und EI² I 960. Immer aber scheint hier das Alleinsein des Trauernden vorausgesetzt zu werden.

Vorsicht geboten ist vor allem beim Zusammensein mit andern. Im Kreise von Weinenden mag man z. B. das Gefühl haben, verhärtet zu sein, wenn man es ihnen nicht gleichtut, und darum sich zum Weinen zwingen. Muḥāsibī rät dazu, erst die *nafs* zu testen, ob sie in diesem Fall nur aus Augendienst weint, also, wenn sie allein wäre, nicht weinen würde, oder ob ihr Schmerz über die eigene Herzenshärte echt ist (*Ri'āya* 178 ult. ff.). Dasselbe gilt für das Aufschreien und das schwere Atmen bei der gemeinsamen Rezitation (*ḏikr*; 179,10 ff.):

Man kann es tun, damit es nicht heißt, man sei gefühllos und in religiösen Dingen nicht ansprechbar, oder um einen schlechten Eindruck, den man mit einer Sünde gemacht hat, wieder wettzumachen; oder aber aus echtem Jammer über die eigene Gefühllosigkeit, indem man darüber seufzt, daß man nicht seufzt, oder wenn man Gräber sieht oder irgend etwas, das an das Jenseits gemahnt (180,5 f.). Selbst hierbei aber kann einen der Augenblick noch zur Übertreibung verführen (180,14 f.), so daß man dann wiederholt schluchzt und mit trauriger oder hoher Stimme weint (180,21 f.).

Noch skeptischer äußert sich Muḥāsibī darüber, daß man gar hinfällt oder vor lauter Schmerz ohnmächtig wird (vgl. dazu Ritter, *Meer* 136 f.):

Man tut dies manchmal bewußt, manchmal vielleicht auch aus körperlicher Schwäche, wobei man aber nicht bewußtlos ist und dann doch Bewußtlosigkeit mimt; manchmal ist man nur kurze Zeit bewußtlos, bleibt aber dann länger liegen usw. Immer findet der Satan noch einen Augenblick, wo er den Menschen zum Augendienst verführt (181,1 ff.).

Je mehr sich der innere Schmerz veräußerlicht, um so schwerer wird es, aufrichtig zu bleiben.

* * *

An die jenseitige Strafe, vor welcher der Fromme sich fürchtet, knüpfte sich in der Dogmatik das Problem, für wen sie gelte und ob man ihr ewig oder nur für eine gewisse Zeit verfallen werde. Hier standen sich vor allem die Ansichten der mu'tazilitischen *ahl al-wa'īd*, die für den schweren Sünder (*fāsiq*) unter den Muslimen eine ewige Höllenstrafe be-

haupteten (vgl. *Maq.* 274,7[194]), und der Murci'iten gegenüber, die, von der Idee einer Art „Rechtfertigung aus dem Bekenntnis" (*šahāda*; vgl. Ritter, *Meer* 65) ausgehend, auch jenem das Paradies zuerkannten.

Muḥāsibī warnt den *murīd* davor, etwa zu glauben, die „drohenden" Verse des Korans gälten nur für die Ungläubigen — wie sie ja tatsächlich gegen die mekkanischen Heiden gerichtet waren:

„Wenn dem *murīd* eine Eingebung des Satans aufsteigt, um ihn von der Furcht abzubringen, daß Gott beide Strafen (Absperrung des Herzens von ihm im Diesseits und Absperrung der Blicke von ihm im Jenseits) über ihn kommen lassen werde, und er also sagt: ‚Er hat sie (die betreffenden Koranverse) nur betreffs der Ungläubigen herabgesandt', so soll er eine solche (Eingebung) zurückweisen. Selbst wenn Gott sie (tatsächlich) für die Ungläubigen herabgesandt hat, so hat er doch viele Gläubige nicht davor gesichert; und er (der *murīd*) hat ja auch gesehen, daß eine von den beiden (Strafen: die Absperrung des Herzens von Gott) über viele Muslime gekommen ist. Und Gott hat ja die Gläubigen gewarnt, daß er sie so strafen werde, wie er die Ungläubigen straft; er hat gesagt (3/126): , . . . und hütet euch vor dem Feuer, das den Ungläubigen bereitet ward', i. e.: ich werde euch fürwahr[195] mit ihnen darin strafen . . . So warnt er sie, er könne sie strafen, wie er die Ungläubigen straft" (*Masā'il* 139a,8 ff.).

Nun zweifelten aber auch die Murci'iten nicht an dem tatsächlichen Eintreten der Strafe (vgl. z. B. für Abū Mu'āḏ at-Tūmanī *Maq.* 151,8 ff.; dazu Watt, *Free Will* 45 f.), und davon, daß sie ewig währen soll, wird in dem hier zitierten Passus nichts gesagt. Jedoch gibt es einige wenige Stellen, wo die hierfür gebräuchliche Wurzel *x-l-d*[196] in irgendeiner Ableitung vorkommt (*Ri'āya* 21,13; 27,5; 250,19; *Ādāb* 87a,8 etc.). Ihre Beweiskraft ist allerdings gering, denn sie sind alle parānetisch gemeint; Muḥāsibī will zur Furcht ermahnen und nimmt es darum mit der dogmatischen Formulierung vielleicht nicht ganz genau.

Daneben steht bei ihm nämlich auch, allerdings sehr selten, die These der *ahl al-ḥadīṯ* von der zeitlich begrenzten Sündenstrafe des Gläubigen:

„Das Siegel der Propheten, Muḥammad, brachte allumfassendes Erbarmen für die, welche ihm folgten (vgl. Sure 9/62), und die, welche nicht an ihn glaubten. Wer ihm nachfolgt, der gewinnt das Paradies und das Wohlgefallen — nur der nicht, dem Gott nicht verzeihen will, bis er ihn um seiner Sünde willen gestraft hat und dann sich seiner erbarmt . . ." (*'Aẓama* 28a, 3 ff.).

194 Ca'far b. Ḥarb meinte gar, daß schon auf läßliche Sünden ewige Höllenstrafe stehe (vgl. Tritton, *Muslim Theology* 122).

195 Statt *lā* ist *la(-u'aḏḏibukum)* zu lesen.

196 Aš'arī (*Ibāna*, Übers. Klein 52) sowohl als auch Ṭaḥāwī (vgl. Hell, *Von Moh. bis Gh.* 44) vermeiden später dieses Wort.

Auch diesem Zitat darf man allerdings nicht zuviel abverlangen; es will ja die Barmherzigkeit Gottes möglichst eindrucksvoll schildern. Im Vordergrund steht immer der parānetische Zweck, nicht die dogmatische Aussage.

Dennoch erscheint es wahrscheinlicher, daß Muḥāsibī auch in diesem Punkte der Lehrmeinung der *ahl al-ḥadīṯ* sich letztlich angeschlossen hat. Baġdādī behauptet (allerdings nicht in bezug auf den *fāsiq*, sondern auf den unwissenden Gläubigen, der Glaubenszweifeln verfallen kann), daß Muḥāsibī mit manchen alten Imāmen wie Šāfi'ī und Ibn Ḥanbal und einigen frühen *mutakallimūn* wie Karābīsī etc. geglaubt habe, daß auch jener schließlich nach der Bestrafung ins Paradies eingehen werde (*Uṣūl* 254, 13 ff.).

Selbst diese Strafe kann Gott dem Sünder noch erlassen; er kann verzeihen, wem er will, und strafen, wen er will (*Xalwa* 54 ult. = Sure 2/284). Muḥāsibī teilt dementsprechend die Muslime in zwei Gruppen: diejenigen, welche durch jede Sünde sich noch größere Strafe erwerben, und diejenigen, welchen Gott verzeihen wird und die darum wegen jeder Sünde nur länger vor Gott stehen und auf seine Fragen antworten müssen (*Ri'āya* 11,4 ff.).

* * *

Ähnlich ist Muḥāsibī's Einstellung zur Fürsprache (*šafā'a*) des Propheten. Er lehnt sie nicht strikt ab wie die Mu'tazila (vgl. *Maq.* 474,3[197]), vertritt sie aber auch nicht uneingeschränkt wie die Murci'a (vgl. *Maq.* 474,1 ff.). Allerdings überwiegt auch hier die rigorose, „mu'tazilitische" Tendenz: im allgemeinen ignoriert er die *šafā'a* völlig — man tut besser so, als ob es sie nicht gäbe. Wenn sie aber einmal erwähnt wird, so ist sie eingeschränkt durch die Entscheidungsfreiheit Gottes:

„Weder der Prophet noch einer der Gerechten (*ṣāliḥūn*) leisten Fürsprache außer für denjenigen, dem Gott nicht zürnt und dem nach seinem Willen die Fürsprache seines Propheten und eines Heiligen Ursache seiner Barmherzigkeit sein soll . . ." (*Ri'āya* 227,17 ff.).

Selbst die Engel legen, wie schon der Koran hervorhebt, „nur Fürsprache ein für den, mit dem er (Gott) zufrieden ist" (Sure 21/28, zitiert *Ri'āya* 227,20; später = *šafā'a bil-iḏn*, vgl. Huitema, *Voorspraak* 65 ff.); und die *šafā'a* des Heiligen beschränkt sich gar nur auf seine Verwandten (vgl. *Ri'āya* 227,16 u. Huitema 72).

Zwar kennt auch Muḥāsibī schon das bekannte *Ḥadīṯ aš-šafā'a* (vgl. dazu Ritter, *Meer* 19 f.; vor allem auch Huitema 22 ff.), nach dem sich der

197 Auch Abū l-Huḏail dürfte hier keine Ausnahme machen; die von Wilzer in: Der Islam 33,52 dagegen angeführte Stelle aus Ibn Ḥazm, *Fiṣal* IV 86, 6 – 8 gibt wohl nur die orthodoxe Lehre wieder.

Mensch am Jüngsten Tage vergeblich an alle Propheten um Fürsprache wendet und erst bei Muḥammad Gehör findet (vgl. *Tawahhum* 10,5 ff. u. 11,4 ff.); aber das Ergebnis dieser *šafā'a* ist doch nur, daß Gott ihn zusammen mit den anderen schneller vorführen läßt und seinen Fall untersucht (*Tawahhum* 11,8): er verkürzt ihm die Ängste vor dem Gericht, aber erläßt ihm nicht das Gericht selbst oder die Strafe. Niemand ist sicher, nicht einmal die Verwandten des Propheten (*Ri'āya* 228,2 f.).

Aš'arī, Muḥāsibī sonst sehr verwandt, tendiert viel mehr dazu, die Wirksamkeit der *šafā'a* für alle Gläubigen nachzuweisen (vgl. *Ibāna*, Klein 131). Muḥāsibī ist rigoroser, vor allem wohl deswegen, weil er paränetisch, nicht spekulativ argumentiert: die Hoffnung auf die *šafā'a* verführt zur Lässigkeit und Selbstsicherheit.

* * *

Die Furcht vor der drohenden Strafe darf jedoch nie dazu führen, daß man an Gottes Barmherzigkeit verzweifelt:

„. . . er möge sich nicht so fürchten, daß er dabei verzweifelt und schließlich sagt: ‚Er wird mir doch nicht vergeben und meine reuige Umkehr (*tauba*) nicht annehmen'; so verharrt er bei der Sünde in der Furcht, er (Gott) werde keine reuige Umkehr von ihm annehmen. Seine Verzweiflung (*qunūṭ*) läßt ihn also noch mehr bei seinen Sünden beharren, und er fügt durch seine Verzweiflung seinen Sünden eine neue hinzu; denn die Verzweiflung ist eine Sünde wider Gott, die an der reuigen Umkehr von den Sünden hindert und durch die der Sünder noch sündhafter wird" (*Ri'āya* 275,7 ff.).

Die Verzweiflung ist eine Gedankensünde; der Verzweifelnde „hat von Gott eine schlechte Meinung":

„Die Verzweiflung ist eine Sünde, die du nicht begehst durch die Plage[198] deines Leibes noch durch die Schlaflosigkeit deines Auges. Sie ist eine Sünde, die du mit deinem Herzen begehst, nicht durch das Ausstrecken deiner Hand noch durch das Weitersetzen deines Fußes noch durch eine Speise in deinem Bauch. Gott hat gesagt (39/54): ‚O meine Diener, die ihr euch gegen euch selbst vergangen habt, verzweifelt nicht an Gottes Barmherzigkeit' und nicht: ‚Bringt euch selbst um' noch: ‚verbrennt euch selbst' oder: ‚stehet auf und wachet in den restlichen Nächten eures Lebens' oder: ‚gebt alle eure Habe weg' noch: ‚. . . die Hälfte' . . ., sondern er hat gesagt: ‚O meine Diener, die ihr euch gegen euch selbst vergangen habt, verzweifelt nicht an Gottes Barmherzigkeit'. Gott fordert von euch, von ihm ‚eine gute Meinung zu haben'; dies hat er zu einer unbedingten Pflicht gemacht" (*Xalwa* 466,17 ff.; als Ḥadīṯ qudsī ähnlich *Ḥilya* 80 pu. ff.).

Der Sünder, der trotz seiner Sünden nicht verzweifelt, ist in einer besonderen Lage:

198 Lies *bi-ta'ab* statt *ta'ab*.

„Zuweilen ist der Gläubige in seinem Tun ungehorsam wider Gott (und zugleich) gehorsam gegen Gott, da er sein Tun als verboten betrachtet, sowie gehorsam gegen Gott, da er seine Verzweiflung an Gott unterläßt. Dann ist aber sein Gehorsam in beiden Fällen zusammen unter seinen Gehorsam-(swerken) größer als diese Sünde unter seinen Sünden . . . Durch das obligatorische Werk, das er tat, (nämlich) die gute Meinung über seinen Herrn, bleibt Hoffnung auf Verzeihung dessen, was er im obligatorischen Gehorsams(werk) vor Gott unterließ" (*Xalwa* 465 ult. ff.).

Eine etwas paradoxe Situation: nicht zu verzweifeln, heißt, eine gute Meinung (*ḥusn aẓ-ẓann*) von Gott haben, auf ihn hoffen; gerade in dieser Hoffnung liegt aber auch schon die Rechtfertigung dieser Hoffnung, da sie ein Gehorsamswerk vor Gott ist. Es geht um eine Art Selbsterweis der Hoffnung: indem man hofft, darf man auch hoffen. Die Hoffnung legitimiert sich aus sich heraus: man kann nicht nur wegen guter Werke hoffen, sondern auch wegen der Hoffnung (d. h. des Unterlassens der Verzweiflung) hoffen.

Vgl. demgegenüber die Lehre des Mu'taziliten Abū Hāšim, des Sohnes Cubbā'ī's, daß man für eine Sünde doppelt gestraft werde: a) für die Sünde selbst und b) für das Unterlassen des Guten und Gebotenen (vgl. Baġdādī, *Farq* 171/Übs. 192).

* * *

Der Mensch bedarf der Hoffnung, um nicht aus der zur Umkehr treibenden Furcht in die dumpfe Verzweiflung abzusinken (vgl. *Ri'āya* 274, 17; 280,1 f.); und er kann sie hegen, weil Gottes Barmherzigkeit unendlich ist. Die Menschen nehmen meist schon, wenn ein Vergehen zum drittenmal geschieht, keine Entschuldigung mehr an; Gott hingegen würde seinem Knecht selbst, wenn er tausendmal sündigte und wieder echte Reue zeigte, verzeihen (vgl. *Ri'āya* 277,7 ff.).

Häufig meint allerdings *racā'* nicht die Hoffnung auf Verzeihung, sondern die Hoffnung auf Lohn, dem zuliebe man alle Plage (*ta'ab*)[199] auf sich nimmt:

„Das ist bekannt unter den Weltmenschen. Man hat nie unter den Arbeitern dieser Welt einen Maurer[200] noch einen anderen und nie unter den Handelsleuten dieser Welt einen Handelsmann gesehen, dem Plage und Aufwand (*ma'ūna*) leicht geworden wären — außer wegen des Lohnes, auf den er hofft . . . Ebenso hält die Handelsleute unter den Menschen dieser Welt (wegen des erhofften Gewinnes[201]) von ihren Reisen nichts ab, weder Hitze noch Frost noch

199 Vgl. den Begriff des πόνος bei Philo (Völker, *Philo* 229 — 233) und den Kirchenvätern.

200 *Bānī* ist nach B zu ergänzen.

201 *li-mā ya'mulūna min al-arbāḥ* in 41,12 nicht in B, an sich auch nur eine Doublette zu Z. 13 und darum vielleicht zu streichen.

Regengüsse, weder die Furcht vor Wegelagerern noch vor reißenden Tieren wegen der Süße des erhofften Gewinnes.

Wer nun für Gott arbeitet und für ihn Handel treibt, dem müßte um so eher das Werk leicht werden, wenn er des unendlichen Gewinnes gedenkt, der weder vergällt noch geschmälert wird von dem Gewinngeber, welcher nicht das Gewicht eines Atoms veruntreut, vielmehr verdoppelt und großen (Lohn) um geringes Werk gibt. Die Handelsleute des Jenseits gewinnen nicht, wie die Handelsleute dieser Welt und ihre Arbeiter gewinnen. Denn die Handelsleute dieser Welt gewinnen nur von der Art und der Substanz dieser Welt; Gott hingegen gibt den Arbeitern des Glaubens nicht Gewinn von der Art und der Substanz dieser Welt, noch läßt er es bei ihnen mit einem Lohn von Drachmen und Denaren gut sein — dies ist ja von der Art und der Substanz dieser Welt —, sondern er gibt ihnen als Gewinn Schlösser aus Rubin und Smaragd und unvergängliche Perlen, deren Mörtel (mit dem sie gebaut sind) aus Moschus und Safran besteht . . ." (*Ri'āya* 41,2 ff. u. 11 ff.).

Zum Bild vom „Handel für das Jenseits" vgl. Sure 61/10, 2/15 etc. (dazu Torrey, *Commercial-theological Terms* 43); für jüdische Parallelen vgl. Mach, *Zaddik* 215 ff.

Die Echtheit der Hoffnung erweist sich aus dem Streben (*ṭalab*) und dem Handeln, wie Muḥāsibī in einem Kapitel seines *K. al-Xalwa* über die Aufrichtigkeit der guten Meinung und über Furcht und Hoffnung näher ausführt:

„Er sprach: Du meinst, daß du gemeint, und du hoffst, daß du gehofft hast. Hättest du (wirklich) gemeint, so hättest du gehandelt. Du sinnst darauf, zu sinnen, hast aber auf nichts gesonnen; du meintest (nur), daß, da du darauf gesonnen hast, zu sinnen, du (wirklich auf etwas) gesonnen hättest. Hättest du (auf etwas) gesonnen, so hättest du gehandelt. Du meintest solange, bis du hofftest, du hättest gehofft; hättest du gehofft, so hättest du erstrebt, was du erhofftest. Du meintest, du fürchtetest dich — und fürchtetest dich doch nicht; hättest du dich gefürchtest, so wärest du geflohen. Wer sich fürchtet, ist nicht unaufmerksam (*sāhī*), und wer (nur) meint, er fürchte sich, der ist unaufmerksam. Furcht und Flucht (*harab*) gehören zusammen; Meinen und Handeln gehören zusammen; Hoffen und Streben gehören zusammen. Wer eine ‚gute Meinung' hat, hat auch ein gutes Handeln" (*Xalwa* 462,19 ff.).

Die Begriffspaare *xauf* und *harab* bzw. *racā'* und *ṭalab* übernimmt Muḥāsibī aus Aussprüchen des Ḥasan al-Baṣrī z. B. (vgl. *Ri'āya* 276,2 f.) und des Muslim b.Yasār (gest. 100/718 – 19 oder 101/719 – 20; vgl. *Ri'āya* 276,5 f.).

„Wer hofft, bemüht sich; wer hofft, vertändelt nicht die Zeit; wer hofft, läßt sich nicht träge gehen. Wer (aber) eitle Wünsche hegt, vertändelt seine Zeit und ist unaufmerksam.

Wir kennen das wohl auch (bei weltlichen Geschäften): Wenn ein Mensch manchmal irgend etwas auf der Welt erhofft, bei dem er annehmen darf, (*mā fihi ṭam'uhū an*), daß, wenn er danach strebt, er es auch fertigbringt (*qadara*), dann läßt er sich nicht träge gehen, ist nicht unaufmerksam, vertändelt nicht seine Zeit und läßt es an nichts fehlen, sondern hält durch. Wenn er aber etwas erhofft, bei dem er nicht annehmen kann, daß er es erreicht, so siehst du, wie

er sich zu wenig Mühe gibt und nicht durchhält[202]; denn was er erhoffte, waren ja nur eitle Wünsche. Wäre es (nämlich) eine (echte) Hoffnung gewesen, so hätte er nach dem gestrebt, was er erhoffte . . . Wer hofft und strebt, der kostet die Süßigkeit der Hoffnung in seinem Herzen und kostet die Bitterkeit der Mühe für seinen Leib; und dieser hat die Hoffnung erlangt, indem er die eigentliche Hoffnung erlangt hat" (*Xalwa* 463,2 ff.).

Echte Furcht und echte Hoffnung müssen sich gegenseitig ergänzen, beide sind ohne einander nicht möglich. Jeder, nicht nur der Sünder, muß Furcht empfinden; jeder, nicht nur der Fromme, kann hoffen. Ebenso wie der Mensch zugleich an die Gebote Gottes und an seine Verbote glaubt, wohnen in seinem Herzen zugleich Hoffnung, die auf dem Begehren nach den Geboten, und Furcht, die auf dem Schrecken vor dem Verbotenen beruht:

„Er sagte: Nachdem der Mensch die Einzigkeit Gottes anerkannt hat (= *tauḥīd*) und daß er sein Schöpfer und Ernährer (*rāziq*) ist, muß das erste, wonach er um seines Glaubens willen greift, das Wissen sein um das, was er befohlen, und die Erkenntnis dessen, was er verboten hat. Wenn er nun erkannt hat, welches Wissen er braucht, erkennt er, daß das, was er weiß, durch Aufrichtigkeit (*ṣidq*) besteht, m. a. W. durch den Glauben daran[203], und wenn er auf das schaut, was ihm befohlen worden ist, erkennt er, daß sein Glaube durch die Gewißheit besteht. Wenn er, was er glaubt, als gewiß betrachtet, erkennt er[204], daß die Gewißheit (nur) in der Hoffnung und in der Furcht vollkommen wird. Wenn er nun auf seine Hoffnung und seine Furcht schaut, weiß er, daß Hoffnung nur durch Begehren (*raġba*) vollkommen wird und Furcht nur durch Schrecken (*rahba*). Wenn er über die Hoffnung nachdenkt, wird er sich bewußt, daß Hoffnung nur im Streben[205] sich zeigt, Furcht hingegen nur durch Flucht (echte) Furcht ist" (*Xalwa* 451, 7 ff.).

In ähnlicher Weise setzt Muḥāsibī Furcht und Hoffnung auch in Beziehung zu Gerechtigkeit (*'adl*) und Gnade (*faḍl*) Gottes (vgl. *Xalwa* 466 ult.). Beide bilden in Gott eine Einheit; so auch Furcht und Hoffnung im Menschen. Jedoch sollte die Furcht im allgemeinen der Hoffnung vorgeordnet sein:

„Bei Menschen unseresgleichen muß die Furcht größer sein als die Hoffnung[206]; denn aufrichtige Hoffnung bemißt sich nur nach dem Tun der Gehorsamswerke, die Furcht hingegen nach den Sünden" (*Ādāb* 67b,11 ff.).

---

202 Lies 463,6 *mustamirr* statt *muṭammir*, analog zu 463,5: *yastamirru*.
203 Man beachte die Beziehung von Glauben und Wissen (= Koran!): Glaube = Für-Wahr-Halten (*taṣdīq*) des (geoffenbarten) Wissens.
204 Das *wa* vor *'arifa* ist wohl zu streichen.
205 Es ist *ṭalab* zu lesen statt *qalb*!
206 So schon Ḥasan al-Baṣrī (vgl. Ritter in: Der Islam 21,14).

In der Furcht liegt aber immer schon der Keim der Hoffnung. Beim Jüngsten Gericht wird Gott sprechen:

„Bei meiner Macht und Herrlichkeit, heute soll sich mein Knecht nicht zweimal sichergefühlt und auch nicht zweimal gefürchtet haben. Wer mich in der Welt gefürchtet hat, dem werde ich heute Sicherheit geben, und wer in der Welt sich vor mir sicher gefühlt hat, den werde ich heute schrecken" (*Ri'āya* 6,7 ff.).

Denn wer vor seinen Sünden flieht, der flieht zu Gott und zu seiner Barmherzigkeit (*Ri'āya* 21,2 f.). So führen ihn letzten Endes, wie ein Ḥadīṯ sagt, seine Sünden ins Paradies; denn sie werden der Anlaß seiner reuigen Umkehr (vgl. *Ri'āya* 21,4 ff.; in den orthodoxen Sammlungen nicht zu belegen).

24. Der Tod

Die Furcht wird für Muḥāsibī vor allem auch durch den Gedanken an den Tod geweckt, der den Menschen zu jedem Zeitpunkt zur Abrechnung im Gericht rufen kann. Der Tod ist für ihn nicht ein unverstanden hingenommener Schlußpunkt des Lebens, nur ein grausames, unumgängliches Faktum wie in der *dahr*-Vorstellung der vorislamischen Poesie (vgl. Caskel, *Schicksal in der altarab. Poesie*, passim; Pedersen in: Goldziher Mem. Vol. I 228 f.; Ritter, *Meer* 43 f. mit weiteren Belegen), sondern in erster Linie Übergang zum Gericht; man muß von dort her auf ihn hin leben und ihn ernstnehmen. So treibt er nicht mehr zu unbekümmertem Lebensgenuß, sondern zur Absage an die Welt; auch jetzt empfindet man wie in der Cāhilīya die Existenz immer noch als einmalig und wertvoll, aber wertvoll in der Bewährung, nicht im Auskosten des carpe diem. Erst der Tod macht dem Menschen das eigentümliche Phänomen der Zeit bewußt, ihre Endlichkeit und ihren Wert für das Heil: er lebt in einem dauernden Angstgefühl, „daß er Verlust erleidet an seinem Leben, daß eine Stunde ohne Gehorsamswerk vergehen könnte . . ." (*Masā'il* 127b,7). Alle Zeit ist nur Zeit zum Gericht; man muß mit ihr geizen, sie auskaufen mit guten Werken:

„Sie (die Welt) ist nur ganz wenige Tage. Was geschähe also dem Menschen, wenn er sich Gott hingäbe?" (*Ādāb* 64b,14 f.).

Muḥāsibī überliefert ein auch sonst häufig zitiertes „mäeutisches Gespräch" (Ritter in: Der Islam 21,35), das dazu anleiten will, die Konsequenzen der Unberechenbarkeit des Todes zu Ende zu denken:

„O Soundso, bist du (jetzt) in einem Zustand, in dem es dir nichts ausmachte, darin zu sterben? — Nein. — Hast du dich denn entschlossen, in einen Zustand überzugehen, bei dem du ruhig sterben würdest?[207] — Nein; mein Ich wollte sich noch nicht dazu verstehen. — Gibt es nach dem Tode einen Aufenthaltsort, wo du jemanden um Gnade anflehen könntest? — Nein. — Fühlst du dich denn sicher vor einem plötzlichen Tod? — Nein. — Ich habe noch nie gesehen, daß ein Verständiger mit einem solchen Zustand zufrieden gewesen wäre" (*Ri'āya* 72,1 ff.).

Vgl. damit die nur wenig abweichende Version des Cāḥiẓ, *Bayān* 72,15 ff. (übs. von Ritter in: Der Islam 21,35 und Massignon in: *Essai* 168) und die etwas wortreichere Parallele bei Ṭabarsī, *Iḥticāc* (zitiert von Ritter S. 36, Anm. 1). — Ob man diesen Dialog auf die Autorität des Cāḥiẓ hin wirklich mit Sicherheit Ḥasan al-Baṣrī zuschreiben kann (so Ritter ib.), obwohl auch Ṭabarsī ihn abweichend Zain al-'ābidīn in den Mund legt, erscheint mir etwas fraglich, da Muḥāsibī ihn auf keinen von beiden, vielmehr auf 'Abdarraḥman b. Yazīd (wohl der bei Ḏahabī, *Mīzān* II 121 f. genannte; gest. 154/771) zurückführt und gerade er doch das Überlieferungsgut Ḥasan's im allgemeinen getreu wiedergibt. 'Abdarraḥmān b. Yazīd dürfte als Autor eher in Frage kommen, da er wohl nicht die Berühmtheit Ḥasan's besaß und man ihm darum diesen Ausspruch nicht nachträglich zugeschoben hätte. Jedenfalls scheint man in der Frage der Autorschaft ziemlich ratlos gewesen zu sein.

Die Vorbereitung auf den Tod, die Muḥasibī fordert, läßt sich auf zwei Weisen verwirklichen. Die erste von ihnen ist Pflicht für alle: die reuige Umkehr (*tauba*), so daß man jederzeit ohne Gefahr für das Seelenheil sterben könnte (*Ri'āya* 73,2 ff.); die zweite ist eine freiwillige Mehrleistung: daß man alles weggibt, was man nicht mehr braucht, und sich keine Hoffnung mehr auf langes Leben macht (*qiṣar al-amal*; 73,13 ff.).

Die erste Erkenntnis, die es dazu zu wecken gilt, besteht darin, daß „man nie davor sicher ist, daß der Tod einen plötzlich heimsucht" (*Ri'āya* 71,18). Sein Zeitpunkt ist von Gott willkürlich festgesetzt (vgl. S. 177), nicht an bestimmte Anlässe oder an ein bestimmtes Alter gebunden; er ist „bestimmt", für den Menschen jedoch unbestimmt, da jener seine Zeit nicht weiß. Gerade diese Unsicherheit, die dauernde Angst, ihm im nächsten Augenblick ausgeliefert zu sein, macht ihn immer gegenwärtig:

„Ich sagte: Worin besteht denn die Unklarheit über die Todesstunde (*acal*), damit ich darüber mit Kenntnis nachdenke und so meine Erkenntnis vertiefe?

Er antwortete: Du weißt doch, daß der Tod bei den Menschen nicht eine bekannte Zeit hat, so daß man ihn zu diesem Zeitpunkt fürchten und sich in den übrigen Augenblicken sicher fühlen könnte: er kehrt bei den Menschen

---

207 Mit B und der Parallelversion des Cāḥiẓ ist beide Male zu lesen: *tarḍāhu lil-maut* statt: *tarḍā bihā l-maut*.

nicht ein im Winter und dafür dann nicht im Sommer (so daß man ihn im Winter fürchten müßte, sich im Sommer hingegen keine Sorgen zu machen brauchte[208]), oder steigt bei den Menschen im Sommer ab (so daß man ihn im Sommer fürchten müsse[208]) und im Winter vor ihm sicher wäre — oder in einem bestimmten Monat im Jahr, so daß man in den übrigen vor ihm sicher wäre — oder in der Nacht, so daß man am Tage vor ihm sicher wäre — oder am Tage, so daß man in der Nacht vor ihm sicher wäre — oder am Morgen, so daß man am Abend vor ihm sicher wäre — oder am Abend, so daß man am Morgen vor ihm sicher wäre — oder zu einer bestimmten Stunde und nicht in einer anderen. Er hat auch keinen bestimmten Zeitpunkt im Leben, derart, daß er die Zwanzigjährigen packte und die Jüngeren vor ihm sicher wären — oder die Dreißigjährigen, so daß die Zwanzigjährigen vor ihm sicher wären. Er hat auch keine bestimmte Ursache wie Fieber, Bauchweh, Bruch des Rückgrats, Ertrinken oder manche Ursachen (noch), durch die man zugrundegeht" (*Ri'āya* 74,6 ff.).

Hinzu gesellt sich die Angst vor den Qualen der Agonie, die Muḥāsibī mit grausiger Ausmalung der Einzelheiten zu schildern versteht:

„Man überliefert bisweilen, daß der Tod (das Sterben) schlimmer sei als einen Schwertstreich zu erhalten, von einer Säge zersägt oder von einer Schere zerschnitten zu werden. Denn ein Schwertstreich oder Zersägtwerden schmerzt den Körper (nicht direkt, sondern) nur durch den Lebensodem (*rūḥ*); wenn also der Lebensodem (selbst) direkt angerührt wird, indem (der Todesengel) ihn ergreift und herauszerrt, so ist dies schmerzhafter und qualvoller. Wer einen Schwerthieb erhalten hat oder sonstwer, beginnt um Hilfe zu rufen und zu schreien, weil die Kräfte noch da sind und die Zunge noch gelöst ist. Dem Toten aber versagt nur deswegen die Stimme, weil Weh (und Schmerz[208]) das äußerste Maß erreicht haben und aufs höchste gestiegen sind, weil sie jede Stelle (seines Körpers) überwältigt, jede Kraft zerstört, jedes Glied gebrochen, den Verstand umdüstert und die Zunge zusammengezogen und stumm gemacht haben. Wenn ihm aber noch ein Rest an Kraft geblieben ist, so hört man, wie er brüllt, weil der Lebensodem (aus ihm) herausgezerrt wird, wie er stöhnt und röchelt mit seinem Lebensodem in der Kehle[209]; er hat sich infolgedessen so sehr verfärbt, daß der Urstoff (*aṣl*) seiner Natur, aus dem er geschaffen (und nach dem er geprägt wurde[210]) zum Vorschein gekommen ist: (man sieht[210]) etwas wie Staub auf seinem Antlitz, und deswegen hat er sich verfärbt. Jede Ader für sich wird aus ihm herausgezerrt, bis (dadurch) die Pupillen bis ganz oben zu den Augenlidern sich verdreht haben, die Zunge bis auf ihren Ansatz sich zusammengezogen hat, die Testikel bis zu den Samengängen (in den Körper) hinaufgezogen sind — bzw. bei der Frau die Brüste,

208 Add. B.

209 Zu der Vorstellung, daß die Seele dem Sterbenden in der Kehle steckt, in der altarabischen Poesie vgl. Caskel, *Das Schicksal* 11, Anm. 1.

210 Die Ergänzung in B und T ist vielleicht zum besseren Verständnis hinzuzunehmen.

bis nur noch der geringste Teil von ihnen bleibt (und die Muskeln ausgetrocknet und verdorrt sind[211]).

Frag also nicht nach (dem Zustand) eines Körpers, (der darniedergestreckt ist und[211]) dessen Adern, Glieder und Haut herausgerissen werden und der dann stirbt, Glied für Glied, jedes für sich (wobei das noch lebende Glied den Schmerz des toten und dahingegangenen mitspürt[211]): seine Fingerspitzen werden grün, dann erkalten seine Füße, dann seine Unterschenkel, dann seine Oberschenkel unter Krämpfen und Weh, die ihm das Bewußtsein rauben. Weh auf Weh, Todeskampf auf Todeskampf, bei jedem Mal, wo (der Lebensodem ein wenig) aus ihm herausgezogen wird, bis (die Agonie) bis zur Kehle vordringt[212]; dabei nun löst sich das Bewußtsein (*ma'rifa*) von der Welt und ihren Bewohnern, und es schwindet die (Möglichkeit der) Annahme der reuigen Umkehr in dem Augenblick, wo verzweifelte Sehnsucht (nach dem Leben) und Reue seinem Gemüte gegenwärtig sind . . ." (*Ri'āya* 76,9 ff.)[213].

Die Todesqualen sind unvorstellbar:

Eine Schar von Israeliten kommt an einem Grab vorbei und beschließt, Gott zu bitten, den Toten, der in diesem Grabe ruht, noch einmal zum Leben zu erwecken. Das geschieht. Sie sehen sich einem Mulatten gegenüber, der auf seiner Stirn die Spuren der Prosternation trägt (also sehr fromm war), und erfahren von ihm, daß er schon fünfzig Jahre tot ist; die Bitternis des Todes aber sei immer noch nicht aus seinem Herzen gewichen (vgl. *Ri'āya* 77,5 ff.; eine daran anklingende Geschichte bei Ritter, *Meer* 100, aber mit anderer Pointe).

Die Berge würden zerschmelzen, wenn ein Tropfen Todesschmerz auf sie fiele (*Ri'āya* 77,13 f.).

Selbst den Propheten ist diese Bitternis nicht erspart geblieben:

Abraham spürte den Tod so, als ob eine Bratengabel in einen saftigen, wolligen Widder (*ṣawif*) gesteckt und dann wieder herausgezogen würde (*Ri'āya* 77,14 ff.). Moses kam sich vor wie ein Sperling, der in der Pfanne gebraten wird und weder sterben noch davonfliegen kann (77,17 ff.) — oder wie ein Schaf, dem bei lebendigem Leibe vom Metzger die Haut abgezogen wird (77,19 f.). Auch Muḥammad litt große Qual:

„Man berichtet, daß der Prophet bei seinem Tode einen Becher Wasser bei sich hatte. Da steckte er plötzlich die Hand in das Wasser und fuhr mit ihr sich übers Gesicht mit den Worten: O mein Gott, mach mir die Todesqualen leicht" (*Ri'āya* 77,20 ff.).

Sogar von der Ölbergszene scheint sich eine schwache Erinnerung in die Volkstradition hinübergerettet zu haben:

„Jesus sagte: O Schar der Apostel, betet zu Gott, daß er mir diese Qual erleichtere — d. h. den Tod —; ich fürchte den Tod so sehr, daß (schon) meine Furcht vor dem Tode mich den Tod kosten läßt" (*Ri'āya* 78,2 ff.; vgl. Asín Palacios, *Logia et Agrapha* No. 101).

211 Add. B.

212 B hat *tablaġu* statt *balaġa*.

213 Vgl. zu dieser Vorstellung vom Sterben als einem Herauszerren der Seele auch Mach, *Zaddik* 161, Anm. 9.

Und wenn es schon den Propheten so ergeht, was hat dann erst der Sünder zu erwarten ? (*Ri'āya* 78,5 ff.)[214].

Auch die Großen dieser Welt sind sterblich.

Hierher gehört die Geschichte von Jesus und dem sprechenden Totenschädel, der einmal ein mächtiger Fürst war (vgl. *Ri'āya* 79,10 ff.). Das Motiv findet sich schon in den *Apophthegmata Patrum*, dort von Makarius erzählt (vgl. Migne PG LXV 280; dazu Heussi, *Mönchtum* 271); von dort findet es seinen Weg in die *Isrā'īliyāt* des Wahb b.Munabbih (vgl. Asín Palacios, *Logia* No. 102). 'Aṭṭār hat diese Geschichte zu einem kleinen Epos ausgestaltet (vgl. Ritter, *Meer* 100/101 mit weiteren Belegen).

Es fehlt bei Muḥāsibī auch nicht das „Ubi sunt qui ante nos . . .", das schon Becker auf Vorbilder in der Diatribenliteratur zurückgeführt hat (*Islamstudien* I 501 ff.):

„Man berichtet, daß (Abū Bakr) sagte: Wo sind jene, die da die Städte bauten und sie mit Mauern befestigten ? Der Zeitenlauf hat sie niedergestreckt, und sie liegen nun unter Felsblöcken und Steinhügeln" (*Ri'āya* 82,10 f.).

* * *

Freilich findet sich neben der realistischen Schilderung der Todesqualen auch die etwas tröstlichere Vorstellung von dem Todesengel, der zwar manchmal unverhofft, aber doch fast wie ein Vertrauter an die Auserwählten herantritt. Kein Riegel kann ihn fernhalten:

„Es berichtet Abū Huraira nach dem Propheten: David war ein eifersüchtiger Mann; wenn er ausging, pflegte er die Tore zu verschließen. So verriegelte er eines Tages die Tore und ging aus. Da schaute seine Frau von oben herab (aus dem Fenster oder vom Dache) und bemerkte plötzlich einen Mann im Hause. Sie sagte: ‚Wer mag diesen Mann wohl hereingelassen haben ? Wenn David kommt, wird er es mit ihm zu tun bekommen.' Da kam David zurück, sah ihn und sprach: ‚Wer bist du ?' Jener erwiderte: ‚Ich bin der, welcher die Könige nicht fürchtet und vor dem du dich nicht absperren lassen kannst[215].' Da sagte David: ‚Dann bist du also, bei Gott, der Todesengel'. Und David folgte (ihm) auf der Stelle" (*Ri'āya* 79,5 ff).

Vgl. dazu Ritter, *Meer* 37/38. Der Topos, daß der Tod einen selbst in einem befestigten Schloß erreicht, findet sich schon in der vorislamischen Dichtung; vgl. Geyer in: WZKM 18,13 u. 24 ff.

Ähnliches widerfährt auch Abraham; aber bevor er dem Todesengel folgt, kommt es zu einem Zwiegespräch, worin er den Engel bittet, ihm zu zeigen, in welcher Gestalt er die Seele des Gläubigen in Empfang nimmt. Jener erscheint ihm daraufhin als schöner Jüngling. Abraham wünscht ihn alsdann auch in der Gestalt zu sehen, wie er dem Sünder erscheint; und der Engel zeigt

214 Natürlich ist 78,6 *mā ẓannuka* zu vokalisieren statt *mā ẓannaka*.
215 Es ist wohl mit B *bil-ḥicāb* zu lesen statt *al-ḥicāb*.

sich ihm schwarz, mit gesträubtem Haar und von üblem Geruch, schwarz gekleidet und Feuer und Rauch aus Mund und Nase versprühend. Abraham wird ohnmächtig (*Ri'āya* 78,13 ff.).

* * *

Der Tod ist unmittelbare Wirklichkeit; an ihm kann darum die Besinnung am leichtesten ansetzen. Man sollte ihn „sich vor Augen halten" (*ca'ala l-mauta naṣba 'ainihī*; *Ādāb* 87a,19[216]) und „Gemeinschaft halten mit den Toten" (*ciwār al-mautā*; *Zuhd* 2b,14), d. h. sich ihr Schicksal bewußt werden lassen:

„Ich beabsichtigte mit diesen Erzählungen nur, daß der Gottsucher (*murīd*) erkenne, wie er über den Tod nachdenken soll, um dadurch herbeizuführen, daß er die Erwartung langen Lebens aufgibt (*qiṣar al-amal*) . . . und aus denen, die vor ihm dahingegangen sind, eine Lehre ziehen soll, indem er daran denkt, wie sie gestorben sind und niedergestreckt wurden. Und ich fand auch, daß das Herz (des Menschen) am schnellsten durch seinesgleichen und Leute wie ihn und die Gefährten, d. h. die andern, für eine Lehre empfänglicher wird, indem der Mensch sich ins Gedächtnis ruft, wie sie niedergestreckt unter dem Staube liegen[217], und sich ihre Gestalten im Leben und ihren Rang in Gedanken vergegenwärtigt, und wie die Erde die Schönheit ihrer Form verwischte, wie sie in ihren Gräbern verwesten, wie sie ihre Frauen zu Witwen machten und ihre Kinder zu Waisen, wie die Plätze, wo sie zu sitzen pflegten, und die Stätten, wo sie Gott verehrten, von ihnen leer wurden und ihr Wirken nun aufhörte.

Einen nach dem anderen möge er sich so ins Gedächtnis rufen, sich seine Gestalt vorstellen und sich seiner Unternehmungslust und seiner Geschäftigkeit erinnern . . . , seiner Lustigkeit und seines Lachens, wie diese Zähne ausgefallen sind und diese Gelenke sich gelöst haben und diese Kraft dahingeschwunden ist. Einen nach dem anderen mag er sie so an sich vorüberziehen lassen; und wenn so in (seinem) Herzen die Erkenntnis, wie plötzlich der Tod über einen kommen kann, wie widerwärtig er ist (und wie qualvoll[218]), wie er dann auf die Gestalt der Engel schauen wird, weil sie seine Seele in Empfang nehmen, wie groß das Gefahrenmoment[219] ist bei einer der Botschaften (die die Engel verkünden, ob Verdammnis oder Seligkeit), und wie sein Herz eine der beiden Botschaften erwartet — (wenn diese Erkenntnis) sich vereint mit der Erinnerung an die Mitbrüder und ihre Lebensumstände (*aḥwāl*), und wie sie dann verwesten und verfaulten, wie sie ihn zurückließen und dahingingen, und daß er sicherlich ihnen sich zugesellen wird, dann ist er seiner Ansicht nach nur mehr einer der ihrigen . . ." (*Ri'āya* 82,13 f. u. 18 ff.).

216 Verblüffend ist die fast wörtliche Übereinstimmung mit der Regula Sti. Benedicti: . . . mortem cotidie ante oculos suspectam habere (vgl. ed. Butler, cap. 4, S. 23,54), aus der dieser Gedanke auch dem abendländischen Mittelalter so vertraut wurde.
217 Ist auch hier, analog zu 82,18, *maṣra'ahum* zu lesen ?
218 Add. B.
219 Natürlich ist *xaṭar* zu lesen (vgl. auch *Tawahhum* 4,4); *xaḍar* im Text ergibt keinen Sinn.

Hier gleiten schon, als notwendige Assoziationen, eschatologische Vorstellungen hinein. Tod und Gericht gehören zusammen: die Botschaft der Engel läßt die Seele ihr Schicksal bereits vorauswissen (vgl. auch *Ri'āya* 80,17 ff. u. *Tawahhum* 2,4 ff.). In die Furcht vor dem Sterben mischt sich nicht mehr, wie in vorislamischer Zeit, die Trauer über die Kürze des Daseins und seiner Genüsse, sondern die vorausschauende Angst vor dem Gericht (vgl. dazu Ritter, *Meer* 136 ff.).

Ganz deutlich wird dies in der Antwort des 'Āmir b.'Abdallāh b.'Abd Qais (vgl. zu ihm *Ḥilya* II 87 ff. u. Ibn Sa'd VII$_1$ 73 ff.: dort 'Abd al-Qais; auch Pellat, *Milieu* 96), die er auf seinem Totenbette gab, als man ihn nach dem Grund seines Weinens fragte:

„Ich weine nicht aus Flucht vor dem Tod noch aus Gier nach eurer Welt; aber ich bin auf einem abstürzenden Grat angelangt, und ich weiß jetzt nicht, wohin er mich wird abstürzen lassen: ins Paradies oder ins Feuer" (*Ri'āya* 80,8 ff.; vgl. *Ḥilya* II 88,13 ff. und Ibn Sa'd VII$_1$ 80,18 ff.).

Wer aber diese Einsicht ernstgenommen hat, wer „mit eigener Hand die *nafs* hat sterben lassen vor der Zeit seines Abscheidens[220], d. h. von den Menschen, dem Wohlstand[221] und der Habe das zurückgewiesen hat, weswegen allein man die Welt will" (*Xalwa* 470 apu. f., in dem Gespräch eines sterbenden „Weisen" mit seinen Schülern), der flieht den Tod nicht mehr:

„Was bedarf, wer nichts (mehr) von der Lust (*laḏḏa*) der Welt genießt, noch des Lebens; was flieht, wer Ruhe nur im Tode findet, noch vor dem Tode?" (*Xalwa* 470 ult. f.; vgl. die „Ruhe in der (jenseitigen) Begegnung mit Gott" in einem Ausspruch Ḥasan al-Baṣrī's *Ri'āya* 81,10 f.).

Dem Novizen (*musta'nif*) ersterben im Gedanken an den Tod die Begierden in seinem Herzen; der Gotterkennende (*'ārif*) aber liebt den Tod und zieht ihn dem Leben vor aus Überdruß an der Welt, welche sein Herz schon vergessen hat aus Sehnsucht nach Gott und der Begegnung mit ihm (vgl. *Ḥilya* 91,8 ff.). Ihm ist das Sterben nicht zuerst Agonie und Qual, sondern Apotheose und Befriedigung seiner Sehnsucht (*šauq ilā l-maut*; vgl. *Xalwa*, Mašriq 48, S. 190,23; zu diesem Gedanken Ritter, *Meer* 188 ff.):

„Wer in der Begegnung mit Gott seine Ruhe findet, der hat sein Ziel erreicht (*fāza*). Der Todestag ist ihm Tag der Freude und des Entzückens, der Sicherheit, des Stolzes und der Ehre. Im Ḥadīṯ wird nach dem Propheten berichtet: Wenn Gott an einem Knecht sein Wohlgefallen findet, so spricht er: ‚O Todesengel, geh hin zu NN und bringe mir seine Seele, auf daß ich ihm (ewige) Ruhe vor der Mühsal der Welt schenke. Mir genügt sein Werk; ich prüfte ihn und fand ihn dort, wo ich es gern habe'. So steigt der Todesengel hinab,

220 Lies 470 apu. *ḥatfihī* statt *ḥanaqihī*!
221 Lies 470 pu. *ni'ma* statt *naǧma*.

begleitet von 500 Engeln mit Zweigen von Basilienkraut und Safranwurzeln (?), von denen jeder eine andere Freudenbotschaft verkündet[222] als sein Genosse; und die Engel stehen mit dem Basilienkraut Spalier in der Erwartung dessen, daß seine Seele hervortrete. Wenn aber der Satan auf sie schaut, legt er die Hand auf sein Haupt und schreit auf; dann werden seine Heerscharen zu ihm sagen: ‚Was ist dir, Herr?' — und er wird antworten: ‚Seht ihr denn nicht, welche Ehre diesem Knecht geschenkt wird? Wo habt ihr denn gesteckt und euch nicht um den gekümmert?' Dann sagen sie: ‚Wir haben uns schon angestrengt; aber er war vor Sünde bewahrt'" (*Ri'āya* 81,11 ff.).

Nicht in den klassischen Sammlungen; vgl. aber die Schilderung bei Abū Laiṯ as-Samarqandī (in: Hell, *Von Moh. bis Gh.* 71).

25. „Vergegenwärtigung" (*tawahhum*) der Auferstehung und der Eschatologie

Mag der Mensch an den Tod durch eigene Anschauung gemahnt werden, das Gericht kann er nur, mit seiner Phantasie die Worte des Korans und der Ḥadīṯe belebend, sich vorstellen, um sich zur rechten Furcht zu erziehen. Dieses Sich-Vorstellen der *ahwāl al-qiyāma*: des Zerreißens des Himmels und der Verwandlung der Erde, der Zerstreuung der Sterne und des Verlöschens von Sonne und Mond, des Beschreitens der *ṣirāṭ*-Brücke, des Verhörs beim Gericht usw. (vgl. *Ri'āya* 251,12 ff.; dazu Macdonald in EI, Art. *Ḳiyāma* und Wolff, *Muh. Eschatologie* passim), aber auch der Freuden des Paradieses bezeichnet Muḥāsibī mit dem Terminus *tawahhum*, „Vergegenwärtigung" (vgl. z. B. *Bad'* 12 ult.).

Unter diesem Wort ließ sich allerdings wie unter dem deutschen „Einbildung" und dem griechischen φαντασία zweierlei verstehen: die Fähigkeit des Sich-Vergegenwärtigens, die Vorstellungskraft, wie bei Muḥāsibī, und die wirre Phantasie, die einem trügerische Bilder vorgaukelt. In dem letzteren Sinn verwendet es z. B. Bisṭāmī (vgl. Sulamī, *Ṭab.* 72,11); und auch Ḥakīm at-Tirmiḏī scheint es so zu gebrauchen (vgl. das Zitat aus seinen *Nawādir al-uṣūl* bei Heer, in: Studies in honour of Ph. Hitti 124, Anm. 5). Zum Bedeutungsreichtum der Wurzel *w-h-m* vgl. auch Macdonald in: JRAS 1922, 505 ff.

Bei den christlichen Mystikern tritt an die Stelle der Eschatologie zumeist das Leiden Christi, das man in allen seinen Phasen nachzuerleben sucht, ganz ausgeprägt z. B. im *Buch des Hl. Hierotheos*. Die Eschatologie wird dagegen häufig allegorisiert und entwirklicht (vgl. Wensinck, *Isaak v. Ninive* XXV).

222 B hat *yanšuru* statt *yabšuru*.

Muḥāsibī hat dem Begriff eine eigene Schrift gewidmet (*K. at-Tawahhum*, vgl. S. 14), die, der Technik der *quṣṣāṣ* folgend, den Ablauf der eschatologischen Ereignisse schildert und dabei auch die populärsten Traditionen noch zu Worte kommen läßt. Ebenso wie den *quṣṣāṣ* geht es ihm dort nicht nur um eine Darstellung, sondern um *wa'ẓ*. Immer wieder mahnt er den Leser, die jenseitigen Ereignisse auf sich zu beziehen und sich danach zu verhalten; im Vorauserleben des Jüngsten Tages schreitet die Seele schon auf Erden auf Gott zu, so wie sie im Jenseits vor ihn treten wird. Wer offenen Ohres diesen Text hörte, vernahm mehr als die plumpe Greifbarkeit bunter Ereignisse; so z. B. beim Schreiten über die *ṣirāṭ*-Brücke:

„. . . sie rufen und schreien, nachdem sie schon an sich selbst (*nafsihim*!) verzweifelt haben; da das Feuer an ihren Köpfen emporzüngelt, fallen sie unter Wehgeschrei hinab (in die Flammen). Du aber schaust auf sie, entsetzt und dich fürchtend darob, daß du ihnen folgen (mußt) und dein Fuß dann ausgleitet und du von der Brücke herabfällst; du neigst das Haupt[223], und deine Füße heben sich auf die *ṣirāṭ*-Brücke.

Vergegenwärtige dir dies mit einem (von allen anderen Gedanken) freien Verstand und banger Sorge um die Schwäche deines Leibes, in der Welt (schon deine Bürde) erleichternd[224], um über sie (die Brücke) zu schreiten; denn die Schrecken des Tages der Auferstehung werden nur den ‚Freunden Gottes' erleichtert, welche sie sich in der Welt im Verstande vergegenwärtigt haben, dann die Gefahr, (nicht) gerettet zu werden, für groß hielten und so die schweren Sorgen, die in der Welt auf ihren Herzen lasteten, und die brennende Furcht wegen ihrer Bedrängnis (beim Gericht ?) ertrugen. Deswegen machte ihr Herr sie (die Schrecken) ihnen bei der Auferstehung leicht. Laß es dir also ein Herzensanliegen sein, sie dir zu vergegenwärtigen, dich vor ihnen zu fürchten und ihretwegen bekümmert zu sein, auf daß er sie dir deswegen leicht mache. Er hat nämlich bei sich selbst geschworen, nicht über seine Freunde Furcht in der Welt und im Jenseits zu bringen" (*Tawahhum* 27,13 ff.; für den Schluß vgl. das Ḥadīṯ S. 130).

Hier wird es klar ausgesprochen: wer es sich in der Welt schwer macht und sich in ihr schon von der Furcht verzehren läßt, nimmt damit gleichsam die Schrecken des Gerichtes voraus; er erleichtert sich schon im Diesseits von der Welt, um im Jenseits schneller und ungehinderter über die Höllenbrücke gehen zu können (vgl. *Bad'* 16,9 f.). Das *tawahhum* führt ihn dazu, das Gericht zu fürchten und reuig umzukehren; darum wird er sich im Jenseits nicht mehr zu fürchten brauchen.

223 Ich lese, analog zu 27,8 und 28,10, *tunakkisu hāmataka* bzw. *tanakkasu* (statt *tatanakkasu*) *hāmatuka* (vgl. dazu Sure 32/12: *nākisū ru'ūsihim*) statt des ungewöhnlichen *tankasiru qāmatuka* im Text.

224 *muxaffif* als *ḥāl* im Nominativ wie vorher *mar'ūb* in 27,15; oder statt dessen *fa-xaffif* ?

26. *Muḥāsaba*

Der Kern der Eschatologie ist das Gericht, die „Abrechnung" (*ḥisāb*), die Befragung (*musā'ala*) durch Gott. Wenn der Mensch sich dieses Geschehen „vergegenwärtigt", kommt er dazu, mit sich selbst ins Gericht zu gehen, sich Rechenschaft zu geben und sein Gewissen zu befragen. Muḥāsibī gebraucht hierfür — mit spürbarer etymologischer Anspielung auf *ḥisāb* — den Begriff *muḥāsaba*. Diese enge Verwandtschaft zwischen der jenseitigen Abrechnung und der diesseitigen Rechenschaft vor sich selbst begründet er aus der Lexikographie:

„Šaddād b. Aus (b. Ṯābit al-Anṣārī; gest. zwischen 41/661 u. 64/683 — 84, vgl. *Taḏḏib at-t.* IV 315) berichtet vom Propheten:

‚Klug ist, wer sein Ich richtet (*man dāna nafsahū*) und für das (Leben) nach dem Tode gute Werke tut'. — ‚Sein Ich richten' bedeutet: ‚mit seinem Ich abrechnen' (*ḥāsaba nafsahū*); das ist im Sprachschatz der alten Araber die ‚Abrechnung'. Darauf weist auch folgender Koranvers: , . . . die den Tag des Gerichtes leugnen' (83/11), i. e. den Tag der Abrechnung, und: , . . sollen wir (wirklich) gerichtet werden ?' (51/37), i. e. mit uns abgerechnet werden. Ebenso sagen die alten Araber: ‚Wie du richtest, wirst du gerichtet werden' i. e. dies wird dir angerechnet werden" (*Ri'āya* 14,6 ff.; z. T. auch *Zuhd* 16b,12 ff.).

Jedoch kannte er sie bereits aus der Tradition:

„'Umar hat gesagt: Rechnet mit eurem Ich ab, bevor mit euch abgerechnet wird; wägt es (seinen Wert) ab, bevor ihr gewogen werdet (*muwāzana*; vgl. die *mīzān* des Jüngsten Gerichtes), und bereitet euch zu der größeren Inspektion (*'arḍ*, d. h. dem Gericht)" (*Ri'āya* 14,11 f.; dazu No. 3 der von Asín Palacios gesammelten Jesus-Dicta in: Festschrift Browne, S. 10: Anklang an I Cor. 9,31).

Vgl. auch die von Makkī, *Qūt* II 75u, angeführten Koranbelege zur *muḥāsaba*: sie beziehen sich alle eigentlich auf das Jüngste Gericht. Auch in der bei Ya'qūbī überlieferten *waṣiya* des Kalifen Manṣūr (136/754 — 158/775) bezieht sich die *muḥāsaba* auf die Vorstellung des Gerichtes (vgl. A. Dietrich in: Der Islam 30,156 f.).

Ḥāsaba heißt hier: mit sich ins Gericht gehen, wie später Gott es tun wird — als jemand, der weiß, daß er vor Gott tritt (vgl. *Naṣā'iḥ*$_2$, Ms. Berlin 5b,22). Der Mensch steht in der Tiefe seiner Person, im Herzen, allein Gott gegenüber, so wie er auch im Gericht allein ihm begegnen wird (*liqā' Allāh*). Jedoch ist dieses Gericht noch nicht endgültig; man kann, wenn man sich in Sünde findet, noch reuig umkehren und verfällt nicht der Strafe:

„'Umar schrieb an Abū Mūsā (al-Aš'arī; gest. 42/662 – 3 ?): Rechne mit deinem Ich ab in Sanftheit vor der Abrechnung mit Strenge" (*Ri'āya* 14,13).

Es hätte nahegelegen, diese Ansätze dahin zu Ende zu denken, daß der Mensch mit seiner *muḥāsaba* das *ḥisāb* Gottes vorausnimmt, sich selber richtet und damit dem Gericht Gottes für die Vergehen, worauf sich seine *muḥāsaba* bezieht, entgeht; jedoch hat Muḥāsibī diese Konsequenz anscheinend nicht gezogen. Er wendet sein Interesse nicht so sehr an die Theorie der *muḥāsaba* als vielmehr an ihre praktische Anwendung.

* * *

Diese praktische Anwendung geht von vornherein weit über eine bloße Analogie zur jenseitigen Abrechnung hinaus:

„Ich sagte: Was ist denn *muḥāsaba* ?
Er antwortete: Daß man zusieht (überlegt) und bedachtsam scheidet (*attaṭabbut bit-tamyīz*; vgl. S. 89) zwischen dem, was Gott verabscheut und was er liebt" (*Ri'āya* 12,15).

Es geht hier darum, daß der Mensch sich bei jedem Tun vorausschauend prüfen soll, ob er recht handelt; von einer „Abrechnung", die ja nur post factum einen Sinn hätte, ist keine Rede. Muḥāsibī unterscheidet demgemäß zwei Aspekte dieser Selbstkontrolle, je nachdem sie sich auf zukünftige oder vergangene Werke richtet (*Ri'āya* 12,16 ff.). Vor dem Handeln äußert sie sich, wie er mit zahlreichen Zitaten aus dem Koran (wo der Terminus *muḥāsaba* ja an sich noch nicht vorkommt) und aus den *āṯār* zu beweisen sucht, darin, daß man „sich in acht nimmt" (*ḥaḏira*; *Ri'āya* 13,1 f. nach Sure 2/236), „das Antlitz Gottes will" (13,4 f. nach Sure 30/38 u. 6/52), d. h. mit der rechten Intention und aufrichtig gute Werke tut (vgl. auch *Ri'āya* 13,18), mit reiner Gesinnung (*muxliṣan*) Gott verehrt (13,7 nach Sure 39/2) und bedachtsam sich entscheidet (*taṭabbut*, hergeleitet aus *taṯbīt an-nafs* in Sure 2/267; vgl. *Ri'āya* 13,9 f.). Dem unüberlegten Handeln wird das *wuqūf*, das behutsame „Innehalten", gegenübergestellt, das nach einem Ausspruch des Muḥammad b.'Alī (b.al-Ḥanafīya) jedem echten Gläubigen eigen ist, der nicht wie einer, der zur Nachtzeit Reisig sucht, Gutes und Schlechtes wahllos zusammenpacken will (*Ri'āya* 13,15). Damit wird die *muḥāsaba* geradezu zur Voraussetzung für den — im weitesten Sinne verstandenen — *wara'* (vgl. *Makāsib* 39a, pu. f.).

Nach dem Werk aber führt diese Selbstprüfung zur reuigen Umkehr (*tauba*) von allem Bösen (vgl. 15,5 ff.). Man gibt sich mit den Werken nicht zufrieden, bevor sie nicht ganz vollkommen sind:

„Ebenso machen es die Tagelöhner in der Welt. Sie werden von ihrer Arbeit erst frei, wenn sie sie fertiggestellt haben; und erst nachdem sie davon frei geworden sind, geben sie ihr den letzten Schliff und unterziehen sie einer (letzten) Prüfung, bevor sie sie ihrem Lohnherren vorweisen, damit sie seinem Wunsch und Wollen entspreche. So auch die Arbeiter Gottes: zu Beginn ihres Werkes gehen sie bedachtsam vor (*yataṭabbatū*), und wenn sie es fertig haben, überprüfen sie es, wie es sich wohl ausnehmen wird, wenn es ihrem Schöpfer vorgelegt wird — ob es wohl dem entspricht, wodurch er an ihnen sein Wohlgefallen hat, ob sie es wohl seinem Befehl getreu fertiggestellt haben . . ." (*Ri'āya* 16,21 ff.).

In diesem rückschauenden Sinne ist *muḥāsaba* fast identisch mit „Gewissenserforschung". Mit dieser Technik werden dem Menschen auch seine unbewußten Sünden offenbar:

„Er erkennt sie (seine Sünden), indem er sich die Stunden der vergangenen Tage in Erinnerung ruft; nur so erkennt er sie. Er ruft sich in Erinnerung, wie er sich in diesen Stunden seines vergangenen Lebens aufgeführt hat, wie es da stand um die Pflichten, die er vernachlässigte, oder Vergehen, die er beging. Er hält Heerschau über die Tage, die von seinem Leben schon verstrichen sind[225], über seine Lebensführung in (diesen) Tagen und sein Tun und Lassen und darüber, wie es in seinem Gemüt (*ḍamīr*) stand bei seiner Lebensführung (damals). Er denkt daran, wie er sich verhalten hat, wenn er zornig (auf einen Menschen) war oder wenn er gut zu ihm stand, und wie er liebte und haßte, erwarb und ausgab und behielt; wie er das zurückgab, was er schuldete[226], und an sich nahm, was ihm von anderen geschuldet wurde: ob mit Recht oder mit Unrecht[227]. (Er ruft sich in Erinnerung,) wie er geredet, geblickt und gehört hat, mit seinem Fuße geschritten ist und mit seiner Hand zugepackt hat; (er denkt an) die Beschwerden (über von ihm erlittenes Unrecht), die die Leute gegen ihn vorzubringen haben in bezug auf ihre Habe und ihre Ehre, und (an) die Pflichten gegenüber seinen Verwandten und andern, denen gegenüber er verpflichtet ist.

Er erinnert sich wie einer, der rein sein will, ehe er vor Gottes Angesicht tritt. Er erinnert sich der Beschwerdepunkte der Menschen gegen ihn (des Unrechts, das er den Leuten getan hat), so wie der sich erinnert, der sich selbst zur Vergeltung (*qiṣaṣ*) stellt, ehe die Vergeltung vor Gott kommt. Wenn er sich in Erinnerung ruft, wie er sich verhalten hat vom Morgen bis zum Abend und vom Abend bis zum Morgen bei all diesen Angelegenheiten, dann jedes Glied für sich überprüft, was es getan hat nachts und am Tage, und wie es mit seinem Herzen stand bei den guten Werken: was er damit bezweckte und worum er dabei kreiste, was ihn zu den Werken veranlaßt hat und welche Gemütsregungen er gehabt hat — wie Neid auf die Religion (eines anderen) und dergleichen —, und alle Taten seines Herzens, dann erinnert er sich vieler Pflichten gegen Gott, die er vernachlässigt hat. Sooft er sich einer solchen vernachlässigten Pflicht erinnert, steigt in seinem Herzen

225 Ergänze mit B *al-xāliya* nach *al-aiyām* in 32,2 und ändere *fī* in *min* (Vorschlag von Herrn Professor Ritter).
226 Ergänze mit B *min ḥaqq* hinter *mā kāna 'alaih* in 32,4.
227 *Bi-ẓulm* nach B statt *bi-ġairihī*.

die Reue auf über die mangelhafte Erfüllung der Pflicht[228] gegenüber Gott, die er sich in der Vergangenheit hat zuschulden kommen lassen.

Dann wird ihm der Entschluß eingegeben, um Gottes willen ihr in seinem zukünftigen Leben gerecht zu werden. Jedesmal wenn er auf eine Sünde stößt, die auf sein Konto geht, dann erheben sich in ihm Trauer und Reue . . . und es wird ihm der Entschluß eingegeben, nie mehr eine Sünde zu tun . . ." (*Ri'āya* 31,24 ff.).

Der Passus steht in dem Abschnitt über die *tauba*, illustriert aber vortrefflich das, was Muḥāsibī z. B. 15,5 f. über die rückgewandte *muḥāsaba* ausführt.

Mit dieser Technik gewinnt der Mensch Einsicht in sein Ich, in seine guten und schlechten Anlagen.

Muḥāsibī vergleicht ihn dabei mit jemandem, der auf der Straße einen Korb mit Flaschen stehen sieht, die allesamt mit Pfropfkissen verschlossen sind. Die meisten Menschen gehen achtlos daran vorbei; er aber tritt hinzu und löst die Pfropfen. Da steigen ihm aus einigen Flaschen Wohlgerüche entgegen: Moschus, Ambra, Safransalbe[229], Jasmin usw., aus andern aber der Gestank von Naphta, Teer und Schwefel. So entdeckt auch der, welcher mit sich ins Gericht geht, gute und böse Eigenschaften in sich (vgl. *Ādāb* 84a,8 ff.).

* * *

Muḥāsibī übernimmt, wie die S. 139 f. zitierten angeblichen Aussprüche 'Umar's beweisen, den Begriff *muḥāsaba* aus der Tradition. Aber auch in seiner Anwendung, jener typischen doppelten Ausrichtung auf vergangene und zukünftige Handlungen, hat er einen Vorläufer: Ḥasan al-Baṣrī. Von ihm tradiert er einen längeren Passus, der in der lebhaften und zupackenden Sprache, die Ḥasan eigen ist, diese beiden Aspekte der *muḥāsaba* heraushebt.

„Es überliefert al-Muxtār b.Fulful (al-Maxzūmī; vgl. *Tahḏīb at-t.* X 68) von Ḥasan in der Erläuterung der ‚Abrechnung' bei zukünftigen und vergangenen Werken:

‚Der (wahre) Gläubige überwacht sein Ich und rechnet mit ihm ab für Gott. Und die Abrechnung am jüngsten Tag wird denen leicht, die mit ihrem Ich in dieser Welt abgerechnet haben; schlimm aber wird die Abrechnung am Jüngsten Tag sein für die Leute, die an diese Sache ohne Abrechnung herangegangen sind'.

Darauf erläutert er die Abrechnung mit folgenden Worten:

‚Den Gläubigen überkommt plötzlich eine Sache (ein Tun ?), die ihm gefällt; dann sagt er: Bei Gott, du gefällst mir und dich kann ich gut brauchen, aber fort mit dir, fort mit dir. Zwischen mir und dir ist eine unübersteigbare Schranke'.

228 Lies 32,14 *ḥaqq* statt *ḥuqūq* wegen des folgenden *bihī*.

229 *Xalūq*, auch *xalāq*: Aroma von Safran, das in Wasser verteilt ist (vgl. Siggel, *Wörterbuch der Stoffe* s. v.).

Das zu zukünftigen Werken[230]. — Und weiter:

‚Manchmal entschlüpft ihm ein Tun („Sache": *šai'*); dann kehrt er bei seinem Ich ein und sagt: Was wolltest du denn damit ?[231] Ich darf das, bei Gott, nicht tun. Bei Gott, ich werde das nie wieder tun — so Gott will'.

Das zu den vergangenen Werken." (*Ri'āya* 16,5 ff.).

Mit ganz unbedeutenden Abweichungen auch bei Ritter in: Der Islam 21,34 f. nach *Ḥilya* und dem *Muxtār* des Macdaddīn b.al-Aṯīr. Die Übersetzung wurde daraus, mit einigen von Herrn Professor Ritter vorgenommenen Änderungen, übernommen; vgl. auch Massignon, *Essai* 170 nach Ġazzālī, *Iḥyā'* IV 252u.

Auch für Ḥasan ist also *muḥāsaba* schon ein komplexer Vorgang. Jedoch scheint es erst Muḥāsibī gewesen zu sein, der die hier de facto schon bestehende, aber noch nicht bewußt entwickelte doppelte Bedeutung des Wortes begrifflich zergliedert hat. Auch für ihn geht es nur um zwei Aspekte ein und desselben Begriffs; aber jene werden doch schärfer voneinander geschieden.

In der *Ḥilya* fehlen demgemäß bei dem Ḥasan-Text die beiden eingestreuten Bemerkungen Muḥāsibī's, womit er den Schnitt zwischen der vorwärts und der rückwärts gewandten *muḥāsaba* klarlegt (hier gesperrt!). Interessant ist nur, daß die von Massignon zitierte *Iḥyā'*-Rezension mit allen Varianten und auch diesen Einschüben genau die Version der *Ri'āya* reproduziert, ein Beweis mehr dafür, daß Ġazzālī manchmal ohne Namensnennung aus Muḥāsibī zitiert und nicht auf die reineren Quellen zurückgeht.

Ḥasan steht hier am Anfang einer Entwicklung, die sich bis in subtilste, fast selbstquälerische Formen verfeinern sollte. Er gibt den Ansatz, aber erst von Muḥāsibī wird dieser zu Ende gedacht und pädagogisch, im Sinne einer Technik und ausgebauten Methode der Selbstüberwachung, ausgewertet. Für Ḥasan beginnt eigentlich die *muḥāsaba* bei jedem Werke neu; bei Muḥāsibī dagegen wirkt sie als ordnende Kraft, die systematisch das Handeln bestimmt und dem Ich gegenüber sich mehr und mehr an Boden erkämpft (vgl. dazu Ritter in: Der Islam 21,33 f.). Für Ḥasan ist sie eine Verhaltensweise unter vielen; für Muḥāsibī steht sie im Zentrum. Er trägt seinen Namen zu Recht.

Daß man sich nicht immer der zentralen Stellung des Begriffs bewußt gewesen ist, zeigt schon die Tatsache, daß man versucht hat, seinen Namen anders zu etymologisieren: Sam'ānī (*Ansāb* 509b,23) berichtet, daß man Muḥāsibī mit *ḥasaba*, „zählen", kombinierte, da er beim *ḏikr* (als eine Art Rosenkranz) Kiesel abzuzählen pflegte.

230 Es ist wohl mit B in 16,10 *a'māl* zu lesen statt *'amal*.

231 Text *bi-hāḏā*, B: *li-hāḏā*.

27. Die „Intentio" (*nīya*)

Muḥāsibī betont immer wieder, daß die äußeren Werke der „Glieder" nichts bedeuten ohne die inneren, aus denen sie sich herleiten und an denen sie fortwährend kontrolliert werden müssen:

„Alles, was der Mensch an äußeren Werken tut, wird damit (mit der *nīya* etc.) verglichen im Innern. Und das, was sich (dabei) als gesund erweist und mit dem Innern übereinstimmt, ist in Ordnung, und das entsprechende äußere Werk wird angenommen. Was aber abweicht und wobei das entsprechende Innere verdorben ist, dabei werden die dazugehörigen äußeren Werke zurückgewiesen, mögen es auch viele sein. Er verliert (den Lohn für) das äußere Werk, weil das dazugehörige innere verdorben ist" (*Ādāb* 60b,16 ff.).

Darum blickt auch die vorausschauende *muḥāsaba* vor allem auf dieses „Innere": die rechte intentio beim Werk, die Aufrichtigkeit (*ṣidq*) und die reine Absicht (*ixlāṣ*) dabei (vgl. S. 149 ff.). Diese Pflichten des Herzens gehören als konstituierende Bestandteile zu jeder frommen Handlung hinzu:

„Wie sehr bedarfst du doch (der Ableistung) deiner unbedingten Pflichten! Ebenso wie (der Ableistung) deiner Pflichten bedarfst du (aber auch) der rechten Sitte (d. h. Ausführung: *adab*) in deiner Pflicht: Aufrichtigkeit deiner intentio ist dir bei deiner Pflicht ebenso Pflicht wie deine Pflicht. Gott hat dir als Pflicht auferlegt, ihm in reiner Absicht dein Handeln[232] zu weihen, wie er dir dein Handeln als Pflicht auferlegt hat. Die intentio und die Aufrichtigkeit in der Reinheit der Absicht sind dir bei dir Pflicht bei den Pflichten, z. B. beim Gebet, der Armensteuer, der Pilgerfahrt und der obligatorischen Pietät. Weder das Gebet noch die Armensteuer würden ohne diese Pflichten angenommen, so wie kein freiwilliges Werk angenommen wird, bevor nicht die Pflicht erfüllt ist, und wie das Gebet nicht ohne Reinheit[233] angenommen wird.

Das gilt auch vom ‚Willen zu Gott' und der Reinheit der Absicht für Gott durch die Pflichten und bei den Pflichten. Kümmere dich[234] also darum, deine rechte intentio zu fassen in deiner Pflicht, wie du dich um deine Pflicht kümmerst[235]; denn[236] eine rechte intentio zu fassen in deiner Pflicht, ist dir Pflicht, und eine rechte intentio zu fassen bei deinem freiwilligen Werk, ist dir Pflicht. Also ist Aufrichtigkeit im freiwilligen Werk Pflicht: Gott hat dir als Pflicht auferlegt, beim freiwilligen Werk vor ihm eine reine Absicht zu haben, hat dir hingegen nicht das freiwillige Werk (selbst) als Pflicht auferlegt.

232 Lies *'amal* statt *'ilm*.
233 Lies *ṭuhūr* statt *ẓuhūr*.
234 Lies wohl *fa-'tani* statt *fa-'ni*.
235 Lies *ta'tanī* statt *ta'tani*.
236 Lies *fa-taṣḥīḥu* statt *bi-taṣḥīḥi*.

Kümmere dich[234] also darum, eine rechte intentio zu fassen in deinem freiwilligen Werk; denn dies ist dir Pflicht und liegt dir mehr ob . . .[237] als die freiwilligen Werke. Die Aufrichtigkeit der intentio ist dir so Pflicht sowohl bei den Pflichten wie bei den freiwilligen Werken; nur dadurch bestehen[238] Pflicht und freiwilliges Werk und werden sie angenommen. Frage also danach und suche sie, wie du die Pflichten suchst (erstrebst); denn dies ist eine Pflicht, ohne welche die Pflicht nicht besteht . . ." (*Xalwa* 459,6 ff.).

Der Unterschied zwischen *farḍ*, im Sinne eines durch das Gesetz als obligatorisch bezeichneten Werkes (das fünfmalige Gebet, die Armensteuer etc.), und *farīḍa*, im Sinne eines vorgeschriebenen Bestandteils der einzelnen *farḍ*-Handlungen (vgl. zu dieser Bedeutung Calverley, *Worship* 13 f.), — beide haben den Plural *farā'iḍ* — scheint noch nicht ganz klar gezogen. Die *nīya* ist streng genommen nur *farīḍa*, nicht *farḍ* (vgl. aber 459,18: *farḍ*).

Man muß sich um diese inneren *farā'iḍ* mehr sorgen als um die äußeren; denn bei der *nīya* schleicht sich unvermerkt die Sünde ein.

„Der Gläubige sollte sich darum (daß sein Wollen abgleitet zur Welt) mehr sorgen als um die äußeren Werke, die er vollbringt. Denn die Werke der Glieder kann er nicht wandeln und (zum Schlechten) verändern; bei der *nīya* aber ist er nicht sicher davor, daß sie, mag sie auch (ursprünglich) aufrichtig und echt sein, verdirbt, nämlich aus der besten Verfassung in die häßlichste und verdorbenste übergeht und in die, welche auch das Werk dessen, der es ableistet, denkbar stark verdirbt . . ." (*Ādāb* 74b, 7 ff.).

* * *

Wensinck hat es sehr wahrscheinlich gemacht (vgl. *De intentie* . . . in: Semit. Stud. 61 ff.), daß der Terminus *nīya* unter den jüngeren *ṣaḥāba* als Neuigkeit aufgenommen worden ist und sich erst allmählich durchgesetzt hat (Wensinck 66); auf jeden Fall ist das Wort unkoranisch und wird von den frühen Autoritäten des *fiqh* (Auzā'ī, Šāfi'ī, Abū Ḥanīfa etc.) noch gar nicht konsequent angewandt (ib. 65). Nach den Darlegungen Wensinck's dürfte wohl feststehen, wo man seinen Ursprung wird suchen müssen: der Talmud bedient sich in ähnlichen Zusammenhängen des Begriffs *kauwānā*, der von der Verbalverbindung *kiwwēn et libbō*, „sein Herz richten auf", sich herleitet und demnach mit „Richtung" wiederzugeben wäre (ib. 68 f.). Nun birgt aber auch *nīya* seinem ursprünglichen Wortsinn nach das Element der „Richtung"; es heißt „nach bestimmten, entsprechend der Jahreszeit ausgewählten Weideplätzen ausziehen" (ib. 61).

Bemerkenswert scheint, daß diese *kauwānā* vom *lēḇ* ausgeht wie die *nīya* vom *qalb*; *lēḇ* und *qalb* entsprechen sich aber bekanntlich.

237 Ich athetiere *lahū alzamu* in 459,16; die Hs. scheint in der vom Herausgeber gelassenen Lacuna *wa-nafluka* zu lesen, also: „wie freiwillige Werke dafür dir mehr obliegen als . . . ?
238 Lies *taṯbutu* statt *tunību*.

Allmählich scheint sich dann, gegenüber dem Schwanken der früheren Autoritäten — die z. T., wie z. B. Šāfi'ī, nur knapp eine Generation früher als Muḥāsibī leben —, die These von der allgemeinen Notwendigkeit einer intentio durchgesetzt zu haben. Buxārī stellt das berühmte *„al-a'māl bin-niyāt"* an den Anfang seines Sammelwerkes, und Muḥāsibī, älterer Zeitgenosse Buxārī's, zitiert dasselbe Ḥadīṯ mehrfach als Kronzeugen für seine Psychologie (z. B. *Ādāb* 74b,11; 89a,19). Er hält gar ein Werk, vor dem man keine intentio formuliert, für wertlos:

„Wenn keine Aufrichtigkeit da ist und keine intentio vorausgegangen ist, so ist (das Werk) wertlos" (*Ādāb* 89a,13 f.).

Ganz anders noch Abū l-Huḏail: es gibt viele gültige Gehorsamswerke, die ohne *nīya* getan werden (vgl. Baġdādī, *Farq* 106/Übs. Seelye 129; auch 84/Übs. 107).

Diese Ansicht ist von der späteren Orthodoxie durchweg akzeptiert worden (vgl. die bei Wensinck S. 63 zitierte Stelle aus Bācūrī)[239], wenn auch nicht in der kompromißlosen Schärfe, die Muḥāsibī ihr bisweilen gibt: selbst fromme Werke, bei denen man die *nīya* vergessen hat, sind nichtig; nur die intentio bürgt für ihre Aufrichtigkeit (vgl. *Ādāb* 89a,12 ff.). Sie ist eben *farīḍa*, gebotener Bestandteil der Werke.

Vgl. dazu ähnliche Gedanken des Talmud: die Hände sind nur rein nach der Waschung, wenn man dies intendiert (*Ḥagîga* 18b); wer zufällig das Šōfarhorn hört, hat seiner Pflicht genügt, wenn er beabsichtigte, es zu hören (*Rōš ha-šānā* 28b; freundliche Mitteilung von Herrn Dr. Dr. E. L. Dietrich).

Umgekehrt wird man für die *nīya* belohnt, gleichviel ob man das Intendierte tut oder nicht (*Ri'āya* 330,3 f.); wenn man alles Intendierte vollendet hat, wird man belohnt für die intentio und für das Werk (*Ri'āya* 331,19 f.). Das heißt aber nichts anderes, als daß die *nīya* ein Gehorsamswerk für sich ist:

„Wisse, daß dein Wille zu dem Werk (auch) ein Werk ist. Schau also auf deinen Willen und sieh dir deinen Willen genau an, wie du dir dein Werk genau ansiehst. Möge Gott doch sehen, wie du stets, wenn du deine intentio gefaßt hast, nach ihr strebst, so wie er deinen Willen zu deinem Werk sieht und dein Streben zu deinem Werk. Steht es so um dich, so erlangst du[240] dir durch deine intentio (noch) vor deinem Werk größeren Lohn als durch dein Werk" (*Xalwa* 456,7 ff.).

Sie hat damit trotz ihrer engen Verbindung mit dem folgenden „äußeren" Werk einen eigenen Wert (vgl. auch *Ri'āya* 258,2 u. *Xalwa* 469,15 f.); auch diesen Gedanken hat Muḥāsibī mit dem *fiqh* gemeinsam (vgl. Wensinck 63). Der Lohn für die intentio ist sogar größer als der für das Werk[241]; sie erwächst aus dem Herzen, „ein verborgenes Werk zwischen dir und Gott" (*Naṣā'iḥ*$_2$, Ms. Berlin 5a,11/12). In ihr also ist man mehr bei sich und damit auch mehr bei Gott als in dem „äußerlichen" *'amal*.

Wenn aber intentio und Handeln zwei selbständige Werke sind, so kann in die Lücke zwischen beiden die Versuchung hineinstoßen; dem Menschen kann ein „Einfall" (*xaṭra*) kommen, der ihm die *nīya* zerstört (vgl. *Ri'āya* 146,8 ff.).

Ähnlich auch beim „Entschluß" (*'azm*; = *nīya*: *Ri'āya* 303,10). Entschluß und Ausführung sind nur dann zeitlich nicht zu trennen, wenn es sich um ein „Werk des Herzens" handelt, zu dem man sich entschließt (*Ri'āya* 303,12 f.); hier ist das verzögernde Hemmnis der Glieder ausgeschaltet. Man vergleiche damit die Lehre Abū l-Huḏail's, daß die *af'āl al-qulūb* mit der *istiṭā'a*, dem Vermögen sie auszuführen, gleichzeitig sind, während die *af'āl al-cawāriḥ* ihnen erst in einem nächsten Zeitpunkt folgen (vgl. Šahrastānī 73,12 f.; dazu Tritton, *Muslim Theology* 87).

Muḥāsibī diskutiert darum die Frage, ob eine summarische intentio, allezeit Gott dienen zu wollen mit den Werken, genügt oder ob man vor jedem Werk einen neuen Vorsatz fassen soll (*Ri'āya* 141,4 ff.). Zwar gilt die erste *nīya*, solange nicht ein „Einfall" des *riyā'* aufsteigt (141,11 f.); aber es ist doch besser für den Novizen, „bei jedem Werk sie zu erneuern, mag auch die erste (vorausgegangene) intentio ihm genügen" (141,15). Er bedarf größerer Vorsicht und muß das Netz seiner Selbstüberwachung enger weben; der Vorsatz sollte jedem Werk unmittelbar voraufgehen. Auch dieses Merkmal findet sich in der *nīya*-Auffassung des *fiqh* (vgl. Wensinck 62).

Ibn Karrām (gest. 265/869) vertrat die Ansicht, daß die summarische *nīya*, den Islam anzunehmen, genüge und die spezielle *nīya* für das Gebet überflüssig mache (vgl. Tritton, *Muslim Theol.* 110).

* * *

Aus jedem weltlichen Tun kann ein Gehorsamswerk werden, wenn man es durch die rechte *nīya* auf Gott ausrichtet. Der Fromme verrichtet sein Tagewerk so, daß auch die unbedeutendste Handlung noch durch die intentio, „Gottes Antlitz" damit zu wollen und sich der Sunna des Propheten anzuschließen, einen höheren Wert erhält.

239 Ganz klar auch bei Ġazzālī (vgl. Bauer, *Isl. Ethik* I 15 u. 20).
240 Lies *taẓfuru* statt *yaẓfuru*.
241 Ibn Qutaiba ((*Muxtaliʃ al-ḥ.* 185,7 ff.) gibt dafür folgende Begründung: nur die *nīya* ist unkörperlich, unbegrenzt und darum auch wert unbegrenzten Lohnes; das äußere Werk aber ist immer an den Raum gebunden, begrenzt: aus ihm läßt sich nie das Recht auf ewigen Lohn ableiten.

Jedesmal wenn er sich schlafen legt, erfaßt ihn eine Vorahnung des Todes; denn er weiß nicht, ob nicht Gott, der während des Schlafes seine Seele (*nafs*) zu sich nimmt (vgl. Sure 39/43 u. 6/60), auch seinen Lebensodem (*rūḥ*) aus ihm heraustreten und ihn so sterben läßt (*Ri'āya* 324,4 ff.[242]). Einige Gottesgelehrte pflegten sich gar vor dem Einschlafen von ihrer Frau zu verabschieden aus Furcht, nicht wieder zu erwachen (324,16 f.). An jedem Abend ergreift ihn darum die Reue und der Wunsch nach Umkehr.

„Jedesmal wenn du dich schlafen legst, sollst du deinen Entschluß erneuern (reuig umzukehren) und des Todes gedenken, indem du aus dem Schlaf eine Lehre ziehst — denn du bist wie tot; hat Gott ihn (den Schlaf) doch Hinscheiden und Tod genannt (vgl. Sure 39/43) — und sollst dich fürchten, daß Gott dich im Schlafe sterben läßt. Wenn du aber morgens aufwachst, sollst du der Auferweckung, der Auferstehung und des Erscheinens vor Gott gedenken; denn Gott nannte es ein Auferstehen (wo?), und es ist diesem ähnlich. Der Prophet pflegte, wenn er aufwachte, der Auferweckung zu gedenken und zu sagen: Mein Gott, durch dich lebe ich und sterbe ich, und zu dir werde ich auferstehen[243]. Wenn du erwachst[244], so sei das erste, womit du anhebst, der Preis Gottes, da er dich erweckte und nicht sterben ließ, und das Denken an die Auferweckung.

Wenn du dann dich erheben willst, so nimm dein Gewand und intendiere die Bedeckung (der Blöße), wie dir die Bedeckung befohlen ist, und aus Scham vor Gott und seinen Engeln und um dich zu verhüllen vor den Augen der Cinn und der Menschen, die bei dir sind. Sodann nimmst du, wenn möglich, einen Zahnstocher[245] und reibst dir damit die Zähne, wobei du die Reinheit deines Mundes, das Wohlgefallen Gottes und die Nachfolge der Sunna deines Propheten intendierst. Daraufhin verrichtest du dein Bedürfnis, wenn du es verspürst, um die Belästigung (eig.: Schmerz) loszuwerden, damit du nicht betest, während diese beiden dich bedrängen, indem du so dem Geheiß des Propheten folgst. Wenn du dann zu deinem Bedürfnis den Abort betrittst, so sollst du sprechen, wie der Prophet zu sprechen pflegte, wenn er den Abort aufsuchen wollte: ‚Im Namen Gottes, ich nehme meine Zuflucht zu Gott vor dem Unreinen und den schimpflichen Dingen; ich nehme meine Zuflucht zu Gott vor dem gesteinigten Satan!' — und wenn du herauskommst, sprichst du, wie auch der Prophet zu sprechen pflegte: ‚Preis sei Gott, der von mir gehen ließ, was mich belästigt, und in mir bleiben ließ, was mir nützt!' . . .

Jedesmal wenn du (bei der Waschung das Wasser) durch die Nase einziehst, den Mund ausspülst oder irgendeinen Körperteil wäschst, sollst du hoffen auf die Sühne der Sünden, die du mit deinen Gliedern begingst — wie schon der Prophet sagte: ‚Gesühnt sind dem gläubigen Knecht die Sünden, welche er mit den (Gliedern) beging, an denen er seine Ablution vollzieht' . . . Wenn du

242 Muḥāsibī referiert hier die Exegese des Ibn Curaic (gest. 150/767) und Ibn 'Abbās (gest. 68/687-8) zu dem zitierten Vers 39/43; dieser gibt eine geläufige christliche und jüdische Vorstellung wieder (vgl. Fränkel in: ZDMG 56,71 f. u. Ahrens, *Muhammed* 98).

243 Ähnlich Buxārī, *Tauḥīd* 13. Dieser Brauch findet sich auch bei den Juden (vgl. Mach, *Zaddik* 168).

244 Lies *istaiqaẓta* statt *istaiqaẓa*.

245 Lies natürlich *siwākan* statt *siwākun*.

dann mit deiner Waschung fertig bist, sollst du zur Moschee gehen und mit deinem Gang zur Moschee intendieren, das gemeinschaftliche Gebet getreu der Sunna deines Propheten zu erfüllen, die Muslime in der Erfüllung der unbedingten Pflicht zu unterstützen und durch das Gebet der Gläubigen, die mit dir zugegen sind, Barmherzigkeit zu erhoffen. Du stattest Gott einen Besuch ab; betrachte also bei deinem Besuch das Wort des Salomo: ‚Wer zur Moschee geht, besucht Gott; und wer besucht wird, hat die Pflicht, den Besucher zu ehren . . .'" (*Ri'āya* 325,11 ff.).

Ähnliches gilt auch für das Verhalten bei den weltlichen Geschäften: auf dem Markt soll man sich vornehmen, die Bekannten zu grüßen und sich nach ihrem Befinden zu erkundigen (326,16 ff.), um sie zu erfreuen und selber ewigen Lohn zu gewinnen (! 328,2 ff.). Wenn sie sich nach dem Wohlergehen erkundigen, soll man in der Antwort immer Gott die Ehre geben und nie des *al-ḥamdu lillāh* vergessen (329,1 ff.) usw.

Vgl. dazu Abd-El-Halim 207 ff. Dieser Passus scheint Ġazzālī's Traktat *Bidāyat al-hidāya*, der stellenweise wörtlich mit ihm übereinstimmt, zum Vorbild gedient haben zu (übs. von Hell in: *Von Moh. bis Gh.*, vgl. vor allem S. 81 ff., und von Watt in: *Faith and Practice*, vgl. vor allem S. 91 ff.). — Zu ähnlichen Gedanken im Judentum vgl. *Šulḥān arūk* I zu Anfang (frdl. Mitteilung von Herrn Dr. Dr. E. L. Dietrich).

Die verschiedensten Motive klingen in dieser Anleitung zur Heiligung des Alltags an: peinliche Erfüllung aller Pflichten und bis ins Einzelne gehende Nachfolge des Propheten, Ansätze zu einer beispielhaften Deutung irdischer Geschehnisse auf jenseitige hin, des Schlafes im Sinne des Todes und des Erwachens im Sinne der Auferstehung (zur weiteren Ausgestaltung dieses Gedankens vgl. Ritter, *Meer* 341 u. Index s. v. Zustand), und Regeln für das Verhalten zum Mitmenschen. Beherrschend aber ist bei allem Tun die *nīya*, die es, bisweilen recht formelhaft und fast mechanisch ihm vorangestellt, auf Gott ausrichtet.

28. Der Kampf gegen den Augendienst: „Reinheit der Absicht" (*ixlāṣ*) und das Verhalten zu Lob und Tadel der Mitmenschen

Man begegnet der Neigung des Ich zum Augendienst, indem man sich um Aufrichtigkeit (*ṣidq*) des Handelns und eine reine Absicht dabei (*ixlāṣ*) bemüht. Muḥāsibī scheint zwischen beiden Begriffen von der Sache her keinen nennenswerten Unterschied zu machen, es sei denn vielleicht den, daß *ṣidq* mehr eine Eigenschaft, *ixlāṣ* dagegen mehr ein aktives Tun ist; aber diese Distinktion fällt kaum ins Gewicht.

„*Ixlāṣ* ist zweierlei: 1. das Einheitsbekenntnis (*tauḥīd*) zu Gott und: niemand anders als Gott mit dem Werk zu wollen, und 2. Reinheit (*taxalluṣ*) der Werke (*'amal*); und sie reinhalten, bedeutet, daß (die Werke) von jeder Be-

einträchtigung rein sind, die ihre Vortrefflichkeit verringert. Und das Werk kommt (in der richtigen Weise) nicht zustande, ehe er sich nicht Gott damit zugewandt hat und damit nichts will außer ihm" (*Zuhd* 12b,14 ff.).

Die Verbindung von *ixlāṣ* und *taxalluṣ* betont bereits Ma'rūf al-Karxī (gest. um 200/815; vgl. Bauer, *Isl. Ethik* I 49); ähnlich später Ġazzālī (vgl. Wensinck, *Intentie* 77; auch *Isl. Ethik* I 53 f.).

Ixlāṣ ist also die „praktische Ergänzung zum theoretischen *tauḥīd*" (so R. Hartmann in: Der Islam 8,197) und damit auch Läuterung der Werke um Gottes willen, Gegensatz zu *taxlīṭ*, der „Vermischung" beim *riyā'*. Werke mit reiner Absicht sind, wie Muḥāsibī es gleichnishaft ausdrückt, eine reine Goldmünze, die überall angenommen wird, wenn man eine Reise nach Mekka unternimmt, während die schlechte Münze unnütz ist, weil sie anderswo nichts gilt (vgl. *Ri'āya* 86,6 ff.).

Jedoch darf die Sorge um das *ixlāṣ* nicht dazu führen, daß man aus lauter Vorsicht keine Werke mehr zu tun wagt:

Was soll man von einem Sklaven denken, dem sein Herr Weizen gibt, um die Spreu davon zu sondern, oder Silber, um es von Schlacken und Zusatz zu läutern, und der dann den Weizen oder das Silber wegwirft, weil er fürchtet, daß es nicht sauber wird? So auch beim *ixlāṣ*: man muß die Werke in reiner Absicht tun, nicht sie aus Angst vor Verunreinigung unterlassen (vgl. *Ri'āya* 118,5 ff.).

Ḥamdūn al-Qaṣṣār, einer der Šaixe der Malāmatīya (gest. 271/884 – 85), soll den Novizen das *tark al-'amal* im Streben nach *ixlāṣ* empfohlen haben (vgl. Hartmann in: Der Islam 8,178). Vgl. dazu auch S. 59.

* * *

Augendienst entsteht, weil man das Lob der Menschen gerne hört und ihren Tadel verabscheut (vgl. S. 39). Jedoch bedeutet Aufrichtigkeit nun nicht, daß man das Lob geradezu verabscheuen und den Tadel lieben soll:

„Der Aufrichtige braucht nicht das Lob zu verabscheuen und den Tadel zu lieben: die meisten Aufrichtigen wurden gepriesen und gelobt, ohne daß ihnen dies etwas schadete. Der Unterschied zwischen beiden (dem Aufrichtigen und dem Heuchler) ist folgender: Der Heuchler erstrebt und erhofft bei seinem Werk Ehrenrang in der Welt und Ansehen bei den Leuten der Welt; so verdirbt er sein Werk durch seine intentio und sein Wollen, mag er nun das Gewollte erreichen oder nicht, mag man ihn wegen seines Werkes loben oder nicht, mag man ihn tadeln oder nicht.

Wer nicht heuchelt, verabscheut dagegen Tadel und schlechtes Lob wegen dessen, was man dabei verabscheuen soll (? *bi ḥāli mā cā'a fihi mina l-karāhiya*) wie: daß er in den Augen der Menschen (an Achtung) fällt und die Gläubigen ihn hassen und verabscheuen und dergleichen. Und gutes Lob und freundliche Rede liebt er, weil (er daraus sieht, daß) Gott seine Fehler bedeckt

hält und weil man ja auf gutes Lob und freundliche Rede, die Liebe und die Zuneigung der Menschen für einen, hoffen soll (? *wa-mā cā'a mina r-racā' fī ṭ-ṭanā'* . . .) . . ." (*Ādāb* 74a,15 ff.).

Muḥāsibī vermeidet also die Schroffheit der Malāmatīya, die den Tadel absichtlich herausfordert (zu ihr vgl. Hartmann, *As-Sulamī's Risālat al-Malāmatiya*, in: Der Islam 8,157 ff.; auch 'Afīfī, *Al-Malāmatīya waṣ-ṣūfīya wa-ahl al-futūwa*, in: Bull. Fac. Arts of Alexandria 1/1943,10 ff.). Er scheint sie noch nicht gekannt zu haben; sie dürfte ja auch zu seiner Zeit in Nīsābūr, ihrem Zentrum, noch ganz in den Anfängen gestanden haben (Abū Ḥafs al-Ḥaddād stirbt nach 260/873; Ḥamdūn al-Qaṣṣār 271/884 – 85). Zwar überliefert er nach Wahb b.Munabbih eine in ihrem Sinne gefärbte Geschichte von einem Einsiedler, der, als der König ihn besuchen will, sich bewußt weltlich gibt; aber er geht gar nicht auf ihre Tendenz ein (vgl. *Ri'āya* 122,12 ff.).

Auch *Ḥilya* IV 48,6 ff. Sie geht letztlich auf eine Anekdote aus den Apophthegmata Patrum zurück (vgl. Heussi, *Mönchtum* 247/248).

Es gibt für ihn auch Aufrichtigkeit beim Lob, wenn man mit der Annahme dieses Lobes nur das „Antlitz Gottes will" (*Ādāb* 74b,3 f.) und Gott für seinen Schutz dankt, mit dem er die Ursache des Tadels verdeckt (vgl. auch *Ri'āya* 150,11). Und es gibt Aufrichtigkeit im Abscheu vor dem Tadel:

„Ich sprach: Muß nicht der Muslim den Tadel der Muslime verabscheuen? Er antwortete: Ja; aber er kann ihn auf verschiedene Weise verabscheuen. Er kann ihren Tadel verabscheuen aus Angst, es könne dies ein Beweis dafür sein, daß Gott ihn tadelt — wegen des Prophetenwortes: ‚Ihr seid die Zeugen[246] Gottes auf Erden' (vgl. *Conc.* III 201 s. v. *šahīd*). Dies, solange sie sich nicht feindlich zu ihm stellen und ungerecht sind[247] in ihrem Tadel und lügen.

Und auch aus Abscheu davor, daß sie sein Herz verderben und ihn von seinem Herrn abziehen, oder daß er gegen sie mit etwas Unerlaubtem (Ärger, Zorn, Ohrfeige usw.) reagiert und so durch sein Verhalten zu ihnen gegen Gott sündigt mit seinem Herzen oder seinen Gliedern.

Oder aus Besorgnis für sie, daß sie durch ihr Verhalten zu ihm eine Sünde gegen Gott begehen.

Das Geringste von alledem — und das ist eine erlaubte Regung — ist, daß er es verabscheut, sich über das, was er (von ihnen) hört und[248] was ihn hart ankommt, weil es gegen die Natur geht, zu grämen; er kann sich ja kaum dagegen wehren, daß der Gram in ihm aufsteigt, wenn er ihm Unangenehmes über sich reden hört[249]. Er lädt kein Vergehen auf sich, wenn er aus dem Wirken

246 Lies mit T *šuhūd* statt *šuhadā'*.
247 Lies mit T *mā lam ya'tadū wa-yaẓlimū*.
248 Lies mit T *wa* statt *au*.
249 Lies mit T *bi-sam'ihī* statt *li-samā'ihī*.

seiner Natur heraus, das in ihm aufsteigt, verabscheut, was ihn hart ankommt[250], und wenn er sich (deswegen) nicht grämen will. Wenn sie ihn tadeln und er traurig ist wegen dessen, was von der Natur (in ihm) aufsteigt, so schadet das nichts, solange er nicht den Tadel verabscheut und sich darüber grämt aus Niedergeschlagenheit darüber, daß das Lob wegen seiner Gehorsamswerke aufhört, und weil er gerne möchte, daß sie ihn loben . . ." (*Ri'āya* 169,5 ff.).

Von Natur aus vermag man kaum gegen den Tadel völlig gefühllos zu sein, und ganz gewiß kann man nicht an ihm sich freuen oder ihn zu „erwerben" suchen (*Ri'āya* 170,1 u. 4) wie die Malāmatī's. Mag man zudem ihn vielleicht im Hinblick auf sich selbst nicht mehr verabscheuen, so doch immer noch im Hinblick auf die Mitmenschen, insofern sie durch ihren unberechtigten Tadel eine Sünde begehen. Lobredner und Tadler sind dann gleich vor dem Ich (vgl. *Ri'āya* 172,11), aber nicht vor Gott. Man kann wohl verstehen, daß Muḥāsibī's Gesprächspartner hier eingesteht:

„Das ist ein dunkler[251] und subtiler Sinnzusammenhang, den Leute wie ich nicht verstehen[252], wenn du es mir nicht erläuterst . . . Wie können sie in einem Sinn gleich sein und in einem anderen nicht? Er antwortete: Das ist doch eine bekannte Tatsache. Wenn man festgestellt hat, daß, wer das Rechte lobt, Gott gehorcht, und wer das Rechte und die, welche es vertreten, tadelt, gegen Gott sündigt, so ergibt sich daraus, daß es einen Unterschied gibt zwischen beiden in der Liebe und im Haß (‚die er gegen sie hegen muß um Gottes willen), und daß beide gleich sind für ihn selbst (sein Ich, wenn auch) nicht für Gott, da er ja weder aus dem Lob Nutzen zieht noch durch den Tadel Schaden erleidet" (*Ri'āya* 173,16 ff.).

Man liebt in gewisser Hinsicht den Lobredner und haßt den Tadler — aber nur um Gottes willen (174,11 f.) und so, daß es völlig gleichgültig ist, ob man selbst getadelt wird oder ein anderer (174,14 ff.). Muḥāsibī muß allerdings zugeben, daß nur wenige solche Vollkommenheit erlangen (174, 18 ff.); und sein Schüler verzweifelt gar daran, *muxalliṭ* der er ist, jemals diese hohe Stufe des *ixlāṣ* zu erreichen (175,4 f.).

Dieser ganze Passus der *Ri'āya* ab S. 169, der hier nur in Umrissen skizziert ist — der Text scheint stellenweise verderbt —, ist sehr bezeichnend für Muḥāsibī's subtile Unterscheidungskunst.

* * *

Mit diesen Erörterungen ist eigentlich auch schon gesagt, wie Muḥāsibī sich zu dem Problem einstellt, ob man die Werke geheim (*sirran*) oder

250 Vgl. dazu auch *Ri'āya* 165,8 ff.
251 Es ist mit der Variante *ǧāmiḍ* statt *ǧāmiṭ* zu lesen.
252 B hat übrigens nicht die im Apparat gegebene Variante.

öffentlich (*'alānīyatan*) tun soll. Für den *murīd* ist es, wie er in einem besonderen Kapitel der *Ri'āya* ausführt (133,4 ff.), in jedem Falle besser, seine Frömmigkeit nicht zu zeigen; allerdings können manche Werke (das Freitagsgebet z. B.) nicht heimlich getan werden (vgl. *Risāla fī isrār al-'amal* in: *Masā'il* 117b,10).

Andererseits hat es immer Fromme gegeben, die öffentlich gute Werke taten, um damit zur Nachahmung anzuspornen (vgl. *Ri'āya* 153 ff.).

Muḥāsibī's Gesprächspartner führt einen Ausspruch des Propheten an, den er getan haben soll, als ein Anṣārī ihm eine Börse mit Geld brachte und dadurch seine Genossen veranlaßte, es ihm nachzutun: ‚Wer einem guten Brauche (*sunna*) folgt und nach ihm handelt, der bekommt den Lohn dafür und den Lohn dessen, den er dadurch zur Nachfolge veranlaßt' (153,2 f.; vgl. *Conc.* III 298 s. v. *ṣurra*).

Muḥāsibī schränkt jedoch sogleich ein: Beim Almosen mag es ja noch angehen, solange man dabei nur Gott will (153,5 ff.) und den Beschenkten dadurch nicht verletzt (153,12 f.); anders aber beim Fasten, dem Gebet usw.:

„Was dies anlangt, so sehe ich es bei niemandem gerne (daß er es öffentlich tut), und ich fand auch nicht, daß die Allgemeinheit es tat — nur der ‚Starke', der aufrichtigen Willens ist und stark genug, die Einfälle (des *riyā'*) beim Werk, nachdem er mit dem Werke fertig ist (und deswegen gelobt wird), zurückzuweisen" (154,7 f.).

Nur beim Kriegsdienst liegt die Sache etwas anders; er ist sowieso öffentlich, und sich hier hervorzutun, ist verdienstlicher (154,14 f.).

Problematisch ist es auch, von seinen Werken zu erzählen (*Ri'āya* 154,21 ff.; dazu viele Beispiele).

Auch dies ist zulässig nur für den „Starken", und selbst für ihn nur dann, wenn er weiß, daß man ihm nachfolgen wird und ihn als Imām akzeptiert, wie z. B. den Kalifen oder den Gelehrten (155,16 ff.), sonst macht man sich über ihn lustig und bezichtigt ihn der Heuchelei (156,5 f.). Es kommt auf den Wirkungskreis an: mancher ist nur Vorbild für seine Familie, mancher auch für seine Nachbarn, mancher gar für seinen Stamm und die Leute auf dem Markte; nur wenige aber sind echte Imāme, denen die Allgemeinheit folgt (156,12 ff.; der Gedanke ist die Amplifikation eines Ḥasan-Wortes, vgl. 157,3 f.).

Man muß also erkennen, auf welchen Platz Gott einen gestellt hat (156,ult. f.). Nicht einmal jeder „Starke" kann Vorbild sein, geschweige denn der *murīd*:

„Er ist einem Schwimmer gleich, der sich der Ertrinkenden erbarmen und sie herausholen wollte; da klammerten sie sich an ihn und ließen ihn selber ertrinken. — Ach, daß er doch (nur) ertränke wie im Wasser! Aber bei ihm ist es ja etwas, womit er sich dem Haß Gottes aussetzt" (*Ri'āya* 157,8 f.; ähnlich 197,1; vgl. auch S. 109).

Man muß erst mit sich selber fertig sein, ehe man andern Vorbild sein kann.

Ähnlich dachten auch die „Väter" der sketischen Wüste (vgl. Heussi, *Mönchtum* 196); für Dionysius Areopagita kann nur der Vollkommene

Seelenführer sein (vgl. Völker, *Dionys* 63). Derartige Gedanken aber auch schon bei den Kynikern (vgl. Rahn in: Paideuma 7, 284).

Muḥāsibī kommt so in seiner *Risāla fī isrār al-'amal* zu folgendem Schema:

„In der (Frage des) Gleichseins von Heimlichkeit und Öffentlichkeit (kann man) die Menschen nach drei Gesichtspunkten (einteilen). Wenn die Öffentlichkeit die Heimlichkeit überwiegt, so ist dies entweder Sünde oder Mangel — mit Ausnahme dessen, wodurch man (zur) Nachfolge (anhalten) will. Wenn Heimlichkeit und Öffentlichkeit gleich sind, so ist dies das rechte Maß (*'adl*) im Tun des Menschen. Wenn die Heimlichkeit die Öffentlichkeit überwiegt, so ist dies bei ihm ein löbliches Mehr (*faḍl*), eine besondere Stufe im Gehorsam und ein edler Standort (*maqām*)" (*Masā'il* 118a,10 ff.).

Vorbild dafür könnte ein Ausspruch Sufyān aṯ-Ṯaurī's gewesen sein, worin er das Gleichgewicht von *sirr* und *'alānīya* als *'adl*, das Überwiegen des *sirr* als *faḍl* und das Überwiegen der *'alānīya* als *caur* bezeichnet (vgl. Abū Ḥaiyān at-Tauḥīdī, *Baṣā'ir* 14,9 ff.).

Es bleibt nur noch zu entscheiden, welches der beiden *faḍl* höher zu bewerten ist, die Werke im stillen Kämmerlein oder, als Vorbild, vor aller Augen. Die Antwort ist sehr umstritten; aber Muḥāsibī entscheidet sich für das letztere, gemäß dem oben zitierten Ḥadīṯ, daß man zu dem Lohn für das eigene Werk noch den Lohn der „Nachfolgenden", die dadurch angespornt werden, hinzugewinne (*Ri'āya* 157,15 ff.).

29. Der Kampf gegen den Hochmut: „Demut" (*tawāḍu'*)

Selbsterkenntnis führt für Muḥāsibī immer zu der deprimierenden Einsicht in eigenes Versagen; es wäre ihm gar nicht in den Sinn gekommen, anzunehmen, sie könne das Selbstbewußtsein nähren, und der Mensch werde, wenn er sich nur seine Tiefen erschließe, sich seiner vergessenen Größe erinnern und sich selbst als das Maß aller Dinge entdecken. Jede wahrhafte Einsicht läßt die unüberbrückbare Kluft zu und die Nichtigkeit vor Gott von neuem spüren; sie führt nicht, wie häufig in der späteren Mystik, zu einem „metaphysischen Selbstbewußtsein", das „sich mit dem All identisch fühlt" (vgl. Ritter, *Meer* 622 ff.).

Hier, wie auch sonst, versucht Muḥāsibī mit einigen propädeutischen Einsichten den Weg zu ebnen; an den Anfang stellt er die Therapie, den Kampf gegen Hochmut und Selbstgefälligkeit.

Dem Rassendünkel der Araber begegnet er mit der These von der Gleichheit aller Menschen und Rassen vor Gott und von dem Adel der Gottesfurcht.

Er verteidigt sie mit Argumenten der Šu'ūbīya (vgl. *Ri'āya* 226,13 ff. u. 246,2 ff.: deren Name wird allerdings nie genannt); ebenso wie jene zitiert er z. B. die Rede des Propheten bei seiner sogenannten Abschiedswallfahrt (226 ult. ff.; dazu Goldziher, *Muh. St.* I 70 ff. und jetzt Blachère, *L'Allocution de Mahomet*, in: Mél. Massignon I 223 ff.).

Das Erwählungsbewußtsein der 'Aliden (auch ihr Name wird nicht genannt) widerlegt er mit dem Hinweis auf die Unsicherheit der *šafā'a* des Propheten selbst für seine nächsten Anverwandten (vgl. 227,13 ff.; dazu S. 126).

Den Ahnenstolz der Nichtaraber, d. h. vor allem der Perser, führt er mit der Anspielung auf die Verdammnis ihrer Vorfahren ad absurdum (vgl. auch S. 51); wer als Kohle für die Hölle dient, ist niedriger als Hunde und Mistkäfer (228,19 ff.).

Auch eine zahlreiche Nachkommenschaft ist kein Grund zur Selbstgefälligkeit: sie nützt gar nichts beim Jüngsten Gericht, wo man auf sich selbst gestellt ist (230,10 ff.).

Reichtum ist nur eine Last wegen der größeren Verantwortung (231,1 ff.; vgl. S. 105).

Alle Verschiedenheiten in Rang und Abstammung sind nur akzidentiell; im Wesen sind vor Gott alle gleich: alle sind sie aus demselben Stoff und derselben Art geschaffen:

„Er weiß, daß im Anfang sein Ursprung derselbe wie der aller Menschen ist und seine Konstitution dieselbe wie die ihre, und daß er in seiner Konstitution keinen Vorzug hat vor ihnen. Denn er ist ebenso erschaffen wie sie und hat denselben Vater und dieselbe Mutter (nämlich Adam und Eva); Tod und Heimsuchung sitzen ihm im Nacken, die Abrechnung ist er schuldig, und Lohn und Strafe stehen ihm bevor (wie allen Menschen)" (*Ri'āya* 228,13 ff.; ähnlich auch der Dichter Muḥ. b. ar-Rabī' al-Mauṣilī in: Curcānī, *Asrār al-balāġa* Übs. Ritter 285).

Immer wieder stößt Muḥāsibī den Menschen auf das Geschick seiner Geschöpflichkeit; das, was er ist, ist er nur durch Gott:

„Was seinen Anfang angeht, so vergingen Zeitalter, wo er ein Nichts war (*lam yakun šai'an maḏkūran*, vgl. Sure 76/1). Dann gab ihm Gott Existenz nach der Nichtexistenz, wo er ein Nichts war. Gott ließ ihn tot in die Existenz treten und begann bei ihm mit dem Tod vor dem Leben[253]; denn er schuf ihn ‚aus Staub, dann aus einem Samentropfen, dann aus einem Blutgerinnsel, dann aus einem Fleischklumpen' (Sure 22/5), dann machte er ihn zu einem Knochen, dann umkleidete er die Knochen mit Fleisch.

So begann er bei ihm mit dem (wörtl.: seinem) Tod vor dem Leben, mit Schwäche vor Stärke, mit Unwissenheit vor Wissen, mit Blindheit vor Hellsicht, mit Taubheit vor dem Hören, mit Stummsein vor Rede, mit Hunger vor Sattheit, mit Nacktheit vor Bedeckung des Leibes, mit Irregehen vor Rechtleitung, mit Armut vor Reichtum. Dann gab er ihm das Leben, nachdem er tot, und schenkte ihm das Gehör, nachdem er taub[254] gewesen war; gab ihm das

253 Muqātil b. Sulaimān (gest. 150/767) interpretiert so den „ersten Tod" aus Sure 40/11 (vgl. Strothmann in: Isl. Culture 12,7).

254 Eigentlich wäre *aṣamma* (diptotisch) zu lesen.

Augenlicht, nachdem er keine Sehfähigkeit besessen hatte; stärkte ihn, nachdem er schwach, und lehrte ihn, nachdem er unwissend gewesen war; machte ihn reich, nachdem er arm, und satt, nachdem er hungrig gewesen war; kleidete ihn, nachdem er nackt, und leitete ihn, nachdem er irre gewesen war . . ." (*Ri'āya* 248,3 ff.; der gleiche Gedanke kürzer auch *Makāsib* 30b,1 ff.).

Wenn der Mensch sich so seine Niedrigkeit bewußt macht, so ist dies eine Gnadengabe Gottes; zugleich aber wird ihm eine zweite zuteil: er erkennt Gott in seiner Macht und Größe und erniedrigt sich vor ihm in Dankbarkeit (*Ri'āya* 248,18 ff.)[255]. Wie könnte er hochmütig sein, da er nur Staub ist?

„Wer aus dem stammt, was man mit Füßen tritt — und zudem ließ er (Gott) seine Tonmasse ausreifen, bis sie zu formbarem (stinkendem) Schlamm geworden war (vgl. Sure 15/26) —, wie sollte der hochmütig sein, wo doch sein Ursprung in den Augen der Menschen niedrig und gemein ist? Wenn nämlich jemand einen anderen im Rang herabsetzen will, so sagt er: ‚Du bist mir wahrhaftig verächtlicher als der Staub, auf den ich mit meinen Füßen trete[256]' und ‚Du bist wahrhaftig übelriechender als Schlamm'. Nun ist aber der Ursprung der Nachfahren Adams Staub, den man mit Füßen tritt, und formbarer Schlamm, der befeuchtet wurde und dann stank. Nach dem Ursprung aber entstand er (der Mensch) aus einem schmutzigen Tropfen[257], und aus ihm rührt seine Abstammung (*faṣl*).

Wenn nun jemand einen anderen beschimpft und ihn in seinem Rang herabsetzen will, so sagt er: ‚Du hast weder Ursprung noch Abstammung[258]' — ‚Ursprung' bedeutet bei den alten Arabern den Ahn und ‚Abstammung' den Vater —. Wessen Ursprung jedoch der Staub und wessen Abstammung der (Samen)tropfen ist (vgl. Sure 18/35, 32/6), weil ja sein Ahn aus Staub wurde[259], sein Vater aus dem (Samen)tropfen und er nach seinem Vater aus einem (Samen)tropfen — der Ursprung also wird mit Füßen getreten, und der Tropfen wird vom Körper und von den Kleidern abgewaschen —, der ist geschaffen aus Niedrigkeit und Schwäche und Schmutz" (*Ri'āya* 249,2 ff.).

Er ist Krankheiten und allen Mischungen der vier Grundstoffe (*mirra, balġam, rīḥ, dam*) unterworfen; Hunger, Durst und Schlaf kommen über ihn gegen seinen Willen (249 ult. ff.). Und wenn er wegen seiner Sünden gestraft wird, so ist er niedriger als Hunde und Schweine; denn sie werden nur zu Staub (250,15 ff.). Diese Einsichten ernüchtern ihn in seinem Hochmut; es geht ihm wie jemandem, den sein Vater hatte glauben machen, er

255 Das Ḥadīṯ „Wer sich (sein Ich) erkennt, der erkennt seinen Gott" ist Muḥasibī anscheinend noch unbekannt (vgl. dazu Ritter, *Meer* 618 f. mit zahlreichen Verweisen).

256 In *aṭa'uhū* ist das Wāw oder das Alif überflüssig.

257 Ich lese *nuṭfa qaḏira* statt *nuṭfa qadrihī*. Zu dieser Vorstellung im Judentum vgl. *Pirqē Ābōt* 3,1 und Samau'al, Übs. Hirschberg 23.

258 Vgl. dazu Brockelmann in: ZS 5,17.

259 In Analogie zum Folgenden ist mit der Variante *min* zu lesen.

sei ein Hāšimit, und der sich nun sagen lassen muß, daß er in Wirklichkeit aus Xūzistān oder Sind stammt (252,1 ff; Variante 252,13 ff.). So wird ihm seine „Knechtschaft" (*'ubūdīya*) vor Gott gewiß (252,21).

* * *

Alle diese Argumente lehren ihn, daß er den andern Menschen gleich ist, wie sie ein Knecht Gottes; sie lehren ihn aber nicht, sich vor ihnen zu demütigen. Die Demut vor seinesgleichen ist nicht so selbstverständlich wie die Demut vor Gott[260]:

„Ich sprach: . . . Wie kann ich mich erniedrigen und demütigen vor dem, den ich auf (Gottes) Geheiß hassen, über den ich mich ärgern und dem ich aus dem Wege gehen soll, bei dem ich doch erkennen soll, durch welche Gnade ich im Rang über ihn erhoben wurde?

Er antwortete: Dies hindert dich nicht daran, um Gottes willen dich zu demütigen und bei dir selbst dich für niedrig zu halten, obwohl du das alles (was, wie du sagst, dir befohlen ist) ausführst . . . In diesem Punkt irren sich sogar Leute (*yaltabisu 'alā man . .*), die mehr Wissen und größere Kraft haben als du. Hier sind viele fromme Menschen zu Fall gekommen[261], so daß sie selbstgefällig und hochmütig wurden und (doch) glaubten, sie gehorchten Gott damit. Denn (zwar) ist der Hochmut gegenüber dem Gehorsamen als solcher ein ausgemachtes Übel, bei dem sich nur die Gleichgültigen irren; (aber) in den Hochmut gegenüber den Sündern mischt und mengt sich (etwas Lobenswertes, nämlich) Zorn um Gottes willen, Aus-dem-Wege-Gehen um seinetwillen und Anerkennung der Gnadengaben, durch die man im Rang über sie erhoben wurde. Und eben wegen dieser Beimischung hielten sie (die Dinge) nicht recht auseinander . . ." (*Ri'āya* 262 ult. ff. u. 263,9 ff.).

Um sich hier recht zu verhalten, gilt es zuerst einmal zu unterscheiden zwischen solchen Mitmenschen, von denen man nichts Böses weiß — sie sind *mastūr*: Gott hält ihre Blößen bedeckt —, denen man also von vornherein Demut schuldet, und den andern, deren Sünden einem z. T. bekannt sind (263, 18 ff.). Auch unter ihnen aber sind wiederum viele, deren Vergehen einem geringer dünken als die eigenen und die darum Demut verdienen (263,20 ff.). Unter den restlichen finden sich dann manche, die schwere Sünden, wie Mord und Ehebruch, begangen haben, aber unwissender sind als man selbst und infolgedessen nicht so sehr zur Verantwortung gezogen werden (264,4 ff.).

Der eigentliche Konflikt zwischen dem *ġaḍab lillāh* und der Demut vor den Mitmenschen beginnt erst bei denjenigen, die wirklich dasselbe Wissen haben als man selbst; aber auch bei ihnen ist ja immer noch nicht gesagt, daß sie sich nicht am Ende bekehren (264,8 ff.).

Wesentlich ist nur die eigene Sündenschuld (265,9 ff.); sie geht einen mehr an als die Vergehen des anderen, so wie ein Geschwür, das man selber hat, einen mehr angeht als der Aussatz des anderen (265,21 f.).

260 Muḥasibī gebraucht „Demut vor Gott" ziemlich selten; vgl. aber *tawāḍu' lillāh*, wohl in dieser Bedeutung, in *Ādāb* 99a,1 und 100b,11; *ḏill li-maulāhu* in: *Ri'āya* 248,22 (s. o. S. 156) etc.

261 Lies *utiya* statt *ūtiya*; B hat die Variante *rabbānīyīn* statt *daiyānīn*.

Wer auf sich selber sieht, findet durch die eigene Sündhaftigkeit den Weg zur Demut vor den Mitmenschen. Schon Wahb b. Munabbih hielt es für die höchste Tugend, sich selbst als den schlechtesten aller Menschen anzusehen (*Ri'āya* 266,4 ff.); und Muḥāsibī übernimmt diesen Gedanken:

„Nie fällt sein Auge auf einen Muslim noch hört er von ihm, ohne daß er fürchtet, daß jener gerettet werden und er zugrunde gehen könnte, jener aber nicht. Jeder Fromme, den er sieht, bricht ihm dabei das Herz; er ist überzeugt, daß jener besser ist als er, und er wünscht, so zu sein wie er . . ." (*'Aql* 111a,10 ff.).

Ähnlich auch *Naṣā'iḥ*$_2$, Ms. Berlin 4a pu.: dort gar auf einen Ungläubigen bezogen!

Nun werden die šu'ūbitischen Argumente farblos und unzulänglich. Es genügt ihm nicht mehr, zu wissen, daß alle Menschen an sich gleich sind; er ist schlechter als die andern. Er sieht sie nicht mehr neben sich, sondern über sich und strebt, ihnen gleichzukommen.

Wer den falschen Stolz (*'izz*; vgl. S. 52 f.) aus seinem Herzen vertreiben will, darf von den Menschen nichts mehr erwarten (*Ādāb* 69a, ult. ff.); er darf kein Ansinnen mehr an sie haben und muß sich demütig ganz in ihre Hand geben:

„Mein Bruder, verhalte dich wie ein Kriegsgefangener in den Händen deiner Zeitgenossen, solange du lebst, indem du dem nachgehst, was Gott wohlgefällig ist, und dich frei machst von der Plage des Stolzes. Denn der Gefangene (Sklave) ist Besitz und besitzt nicht und begehrt nicht, einem Unrecht zu tun oder sich an einem, der ihm Unrecht getan hat, zu rächen "(*Ādāb* 79 b, 8 ff.).

Diesem Gedanken gibt Muḥāsibī an einer anderen Stelle eine christlich anmutende Wendung:

„Zu den Charaktereigenschaften, die dem Knecht am schönsten anstehen, gehört die Demut, und zu dem besten Tun gehört, daß du dem Gutes tust, der dir Böses getan hat" (*Ādāb* 98a,5 f.).

Wie kühn dieser Satz für islamisches Denken ist, wird man ermessen, wenn man bedenkt, daß die Ethik der Bergpredigt dem Koran gänzlich fremd ist (vgl. dazu Ritter, *Meer* 321).

Diese äußerste Demut vor den Mitmenschen läßt jetzt auch die Demut vor Gott, d. h. das Bewußtsein der „Knechtschaft" (*'ubūdīya*) in seinem „Dienst", ihre tiefste Tiefe erreichen. So fährt Muḥāsibī einige Zeilen nach der oben zitierten Stelle von der Vertreibung des Stolzes fort:

„. . . Denn das Aufgeben der Hoffnung auf die Menschen führt dich zu Gott zurück, und das Zurückkehren zu Gott bedeutet, daß dein Herz sein Vertrauen auf ihn setzt. Dies Vertrauen des Herzens auf ihn bewirkt Steigerung des Gehorsams gegen ihn und führt zu der besonderen Eigenschaft des Gottesdienstes (*'ibāda*). Dies wiederum bedeutet, daß man sich auf der Stufe der Knechte niederläßt; dadurch erlangt man den Ehrenrang der Gottesknechtschaft. Wenn man nun den Ehrenrang der Gottesknechtschaft erlangt, erwirbt das Herz die fügsame Unterwerfung unter Gott; damit schwindet der tadelnswerte Stolz (vgl. S. 52 f.) aus deinem Herzen.

So bist du der Stolzeste unter den Sich-Unterwerfenden: fügsam unterwarfst du dich Gott — da machte er dich stolz durch (deinen) Gehorsam vor ihm. Du fügtest dich ihm — da ehrte er dich durch den Dienst vor ihm . . ." (*Ādāb* 79b,12 ff.).

Dem, der seinen eigenen Stolz preisgibt, wird neuer Stolz von Gott gegeben; aber nun ist es der Stolz, der aus der Vertrautheit mit Gott erwächst.

„Ich sprach: Wie soll man denn zwischen den beiden Arten von Stolz unterscheiden?

Er antwortete: Die tadelnswerte Art entfernt sich von dem Gehorsam gegenüber Gott, die lobenswerte jedoch gibt dir mehr Unterwerfung im Gehorsam gegenüber Gott. Wisse, daß, wenn etwas sich bis aufs äußerste beengt, es wieder sich weitet — und was ist dies anders (= für was gilt das mehr als für) das Herausschneiden des Verlangens (*ṭama'*) und die Anwendung der Verzweiflung (an der Welt: *iyās*)? Denn siehe! Schon befindest du dich im Tal der Ruhe und des Friedens und der Freude; mit den Menschen dieser Stufen läßt du's dir wohl sein in der Wonne des Gottgedenkens und im Sich-Ergötzen an der Süßigkeit des geheimen Gespräches (*munācāt*) mit ihm und des Weinens aus Angst vor ihm. Du kostest die Süßigkeit der Ruhe der Gewißheit und die Freude des inneren Einverständnisses (mit der Fügung Gottes), den Frieden des Gott-Anheimstellens (*tafwīḍ*) und die Leichtigkeit, es (das *tafwīḍ*?) zu ertragen.

Darauf geschieht es, daß du auf den schaust, der sich quält und kreist in der Herrschaft und dem Reich des (falschen) Stolzes. Dann Heil dir! Immerdar wirst du dann ohne Kummer und Traurigkeit sein — außer um dein jenseit(iges) Geschick, zu dem du gelangen wirst; und Gott schaut auf dein Sinnen und Wollen in einem Tal, während die Weltmenschen in einem anderen wandeln" (*Ādāb* 80a,1 ff.).

Der Mensch ist eben seinem Wesen nach „Knecht"; darum besteht seine höchste Auszeichnung im „Ehrenrang der Knechtschaft".

Muḥāsibī soll in seiner *'ubūdīya* es nicht gewagt haben, anders als auf den Knien zu sitzen (Hucwīrī, *Kašf* 335). Auch Ibrāhīm b. Adham sitzt deshalb nicht mit gekreuzten Beinen (*Taḏk.* I 99,16 ff.).

Mochte auch zuerst das „Herausschneiden des Stolzes" ihn beengen und ihm schwerfallen, so fühlt er sich dann doch befreit und sicher in der Hand Gottes, der ihm neuen, wahren Stolz verleiht.

C. GOTT UND MENSCH

ÄUSSERE ERKENNTNIS UND INNERE BEGEGNUNG

I. DIE ÄUSSERE ERKENNTNIS

30. Der Glaube (*īmān*)

Gott ist der erste vor allen Dingen und der Schöpfer aller Dinge; darauf weist hin der Glaube (vgl. *Xalwa* 476,23 ff.). Dieser Glaube ist näher der Gewißheit (*yaqīn*) als alle andern Dinge (476,25); die Gewißheit ist geradezu seine Basis (*Xalwa* 451,9). Glauben heißt also: nicht an Gott zweifeln; wir erfahren durch Baġdādī (*Uṣūl* 254,6 ff.), daß Muḥāsibī, darin mit Šāfi'ī u. a. einig, auch das *taqlīd*, den unwissenden Autoritätsglauben des Volkes (vgl. EI s. v.), als zureichend anerkannte, solange dieser sich nicht mit der Meinung verband, es könnten irgendwann doch noch Zweifel auftauchen.

Diese Beziehung zwischen *īmān* und *yaqīn* wird auch von manchen Murci'iten angenommen (vgl. Šahrastānī 260,7 f.).

Bisweilen gebraucht Muḥāsibī gleichbedeutend mit *īmān* das Wort *taṣdīq*, „Für-Wahr-Halten" (vgl. *Ḥilya* 103,20; *Ri'āya* 172,17: *ṣaddaqa*). Vielleicht darf man hier auch eine einschlägige Stelle des *K. ad-Dawā'*, die wohl seine Ansicht wiedergibt, hinzuziehen:

„Einheitsbekenntnis (*tauḥīd*) ist (nur) ein Name; er bedeutet Ḥanīfentum (*ḥanīfīya*). Islam ist (nur) ein Name; er bedeutet das Religionsbekenntnis (*milla*)[1]. Glaube ist (nur) ein Name; er bedeutet das Für-Wahr-Halten[1] und das wirkliche Handeln gemäß den Pflichten. Gewißheit ist (nur) ein Name; er bedeutet den reinen Glauben, und ihr Prüfstein ist die Reinheit der Absicht beim Handeln" (JRASB 1856, 143).

Die Gleichung *īmān* = *taṣdīq* wird später durch Aš'arī (vgl. *Luma'*, cap. 180 u. Gardet in: Stud. Isl. 5,73 ff.[2]) Allgemeingut theologischer Glaubensspekulation. Sie geht zurück auf den Wortgebrauch des Korans; der Prophet benutzt in der frühesten Phase seiner Verkündigung *ṣaddaqa* im Sinne von *āmana* (vgl. Ahrens in: ZDMG 84,60; danach Ringgren in: Oriens 4, 10 mit den einschlägigen Stellen).

1 Wörtlich übereinstimmend später bei Ibn Baṭṭa (vgl. *Ibāna* 49,16).

2 Gardet scheint (S. 78) anzunehmen, daß Aš'arī als erster diesen Terminus gebrauchte; vgl. jedoch für Bišr al-Marīsī (gest. 218/833) *Maq.* 140,14, für Ḥusain b. Muḥ. an-Naccār *Maq.* 136,1.

Bemerkenswert scheint bei dem zitierten Passus fernerhin, daß Muḥasibī *īmān* von *islām* trennt wie später Aš'arī und seine Anhänger, nicht sie identisch setzt wie die Mu'tazila (vgl. zu dieser Frage Gardet in: Stud. Isl. 5,84 ff.). Vorbereitet war diese Distinktion schon im Koran (vgl. z. B. Sure 49/14). Über die Bedeutung, die man dem Worte *islām* gibt, gehen die Meinungen allerdings ebenso auseinander wie bei *īmān*; Muḥāsibī's Gleichung *islām* = *milla* ist da nur eine Stimme unter vielen (vgl. Gardet l. c.), er teilt sie u. a. mit dem über ein Jahrhundert jüngeren Ḥanbaliten Ibn Baṭṭa (vgl. *Ibāna*, ed. Laoust 49,16).

Mit Aš'arī, aber auch mit der Mu'tazila verbindet ihn außerdem die Ansicht, daß der Glaube zunehmen und abnehmen könne (vgl. *Ādāb* 103b,5; dazu Gardet in: Stud. Isl. 5,91 ff.); alle Sufis scheinen, nach dem Zeugnis Kalābāḏī's (*Ta'arruf* 52,10), diese Lehrmeinung vertreten zu haben. Man wird dies damit erklären können, daß Muḥāsibī, ebenso wie sie, den Glaubensakt nicht mit dem bloßen Aussprechen der Bekenntnisformel gleichsetzt, sondern in ihn weitere konstituierende Elemente einbezieht, die sich in verschiedener Intensität verwirklichen lassen, so z. B. das Gottvertrauen (*Ādāb* 103b,3 f.) und die Aufrichtigkeit (vgl. *Xalwa* 451,9). Der *munāfiq*, der nur ein Lippenbekenntnis spricht, ist nicht gläubig; wer glaubt, bedarf der rechten intentio und der Reinheit der Absicht:

„Keinen Glauben hat, wer nicht Aufrichtigkeit besitzt; keinen Glauben hat, wer mit seinem Glauben nicht Gott will. Die Reinheit der Absicht ist eine Pflicht (*farīḍa* = ein Wesensbestandteil) im Glauben, in den Werken und in aller Gottesfurcht; sie ist eine allgemeine Pflicht, gültig für Freie und Knechte, für Mann und Weib, für gesund und krank, auf Reisen und zu Hause[3] . . .

Du siehst doch, daß der *munāfiq* die innere Pflicht gegenüber Gott in seiner intentio und seinem Willen zum Glauben für Gott und an Gott unterlassen hat; obgleich er ein Lippenbekenntnis spricht, ist er nicht gläubig, insofern er die Pflicht gegenüber Gott, seinen Willen in seinem Innern in Ordnung zu bringen, unterläßt. Gott hat den Willen zu ihm im Glauben an ihn zur Pflicht gemacht, so wie er den Glauben zur Pflicht gemacht hat; mit seiner intentio trifft der wahrhaft Gläubige daher beide Pflichten zusammen, die äußere und die innere: die Pflicht der intentio, d. h. des Willens zu Gott im Glauben an ihn und seine Gesandten . . ." (*Xalwa* 459,22 ff.).

Alle Sufis sollen die *nīya* in die *īmān*-Definition einbezogen haben (vgl. Kalābāḏī, *Ta'arruf* 51 ult.).

In diesen Gedankenkreis gehört auch der Begriff *tauḥīd*. Muḥāsibī definiert ihn, wohl in Anlehnung an Sure 98/4, als „Ḥanīfentum" (s. o.) und

3 Lies *fī l-ḥaḍar* statt *fī l-ḥaṣar*.

sieht in ihm eine Art des *ixlāṣ* (vgl. S. 149): Monotheismus nicht als Bekenntnisformel oder als rationales Postulat in der *ṣifāt*-Theorie wie bei der Mu'tazila, sondern als Ausschließlichkeit des Handelns zu Gott[4].

31. Die Existenz Gottes: Gottesbeweise

Das Problem des Verhältnisses von Glauben und Wissen, wie es die abendländische Scholastik kennt, hat Muḥāsibī wohl kaum beschäftigt. Der Glaube an das Dasein Gottes wird ihm nicht zum Problem; darum spielen die Gottesbeweise in seinem Denken kaum eine Rolle. Nur ganz flüchtig deutet er mit wenigen Worten den kinetischen Beweis an, der sich ja schon in Ansätzen in der Physik des Aristoteles findet (VIII 5, 256a,4 ff.; auch Metaph. XII 6, 1071b,3 ff.), dort allerdings nur auf die Bewegung der äußeren Himmelssphäre bezogen, und von dort aus Allgemeingut christlicher und islamischer Scholastik wird:

„Einer der Beweise für ihn (Gott) beim Menschen und bei allem Belebten ist der, daß es sich immerfort bewegt, seitdem es geworden ist: durch einen Hauch, den es atmet, eine Ader, in der das Blut fließt, einen Odem (*rūḥ*[5]), der sich lebenspendend bewegt. Die Bewegung aber ist in der Zeit entstanden (*ḥādiṯ*); und was nie getrennt ist von der Entstehung in der Zeit, geht der Entstehung in der Zeit nicht voraus. Was nun der Entstehung in der Zeit nicht vorausgeht, das ist eben in der Zeit entstanden[6], weil das (der) von Ewigkeit her Seiende vor dem Entstehen des in der Zeit Entstandenen ist . . ." (*'Aẓama* 26bis b, 15 ff.).

Ein weiterer Gottesbeweis aus dem Entstandensein der Dinge in der Zeit scheint in dem verlorenen Anfang des *K.al-'Aẓama* ausgeführt worden zu sein (vgl. den ersten Satz des S. 163 übersetzten Passus).

Schon von Abū l-Hudail wissen wir, daß ihm dieses Argument geläufig war. Šahrastānī (73,8 f.) berichtet als seine Lehre:

4 So u. a. schon bei Šaqīq al-Balxī (vgl. *Ḥilya* VIII 63,8 ff.).

5 Vielleicht kann man aus dem Zusammenhang schließen, daß als Sitz dieses Lebensodems, den Muḥāsibī nicht näher definiert, das Blut anzusehen ist (so bereits im AT: Lev. 17,11; vgl. auch *Maq.* 335,8; dazu Sweetman, *Islam and Christian Theology* I_2 190 f.). Davon, daß dieser *rūḥ* ein *cism laṭīf* sei, wie z. B. Naẓẓām behauptete (vgl. *Maq.* 333,15; danach Baġdādī 117,13 ff., Šahr. 80,2 etc.) und später Cubbā'ī (*Maq.* 334,10), erfahren wir bei Muḥāsibī nichts.

6 Es scheint dies ein allgemein akzeptierter philosophischer Lehrsatz zu sein: er findet sich wörtlich z. B. auch bei Aš'arī, *Luma'* 7,11 ff. und ähnlich ib. 42,8 f.; später bei Ġazzālī, *Faiṣal at-tafriqa*, Übs. Runge 51. Vielleicht geht er, wie das ganze Argument, auf Abū l-Hudail zurück (so nach Qāḍī 'Abdalcabbār, *Šarḥ al-uṣūl al-xamsa*, Hs. Topkapu Sarayı, Ahmed III 1872, fol. 16a, 8 f.).

„Ich bekenne mich nicht zu Bewegungen, die anfangslos ewig sind noch zu solchen, die endlos ewig sind" (vgl. auch die Anekdote bei Tritton, *Muslim Theology* 84 und oben, Anm. 6).

Mit ihr polemisiert er gegen die Dahrīya, jene etwas schwer zu bestimmende Gruppe von Denkern, die — vielleicht als Erben antiker Anschauungen (vgl. Ġazzālī, *Tahāfut* IV 1) — die Lehre von der Anfangslosigkeit der Zeit mit der von der ewigen Bewegung verbanden.

In seinem *K.al-Qawālib* setzt er ihrer Argumentation, daß, ebenso wie auf jede Bewegung eine andere folgen könne, auch jeder Bewegung und jedem in der Zeit Entstandenen eine andere Bewegung und ein anderes in der Zeit Entstandenes vorausgehen könne (die Welt also ewig sei), den Gedanken entgegen, daß ebenso wie alle zeitlich entstandenen Dinge einen absoluten Anfang haben, sie auch ein absolutes Ende haben werden (Baġdādī, *Farq* 104,5 ff.; Übs. Seelye 127). Diese etwas merkwürdige retortio argumenti will anscheinend nicht direkt auf einen kinetischen Gottesbeweis hinaus (sie wird zitiert im Zusammenhang mit der Behauptung Abū l-Huḏail's, daß es im Paradies keine Bewegung mehr geben könne; vgl. auch *Intiṣār* 10,10 ff. u. *Maq.* 485,12 ff., dazu Nyberg in EI^2 s. n.); aber sie setzt ihn wohl voraus. Schon Muḥāsibī's berühmter Zeitgenosse Kindī nimmt zu ihr Stellung (vgl. *Rasā'il* 29,11 ff.), ebenso wie später Aš'arī (vgl. *Risālat Istiḥsān al-ḫauḍ* in: McCarthy, *Theology* 125 f.). — Auch Naẓẓām (gest. zwischen 835 u. 845), richtet gegen die Dahrīya in diesem Punkte seine Polemik (vgl. *Intiṣār* 34,7 ff.). Quelle dieser Gedanken ist vielleicht Johannes Philoponos (vgl. Walzer in: Oriens 10, 218 ff.).

32. Die Einzigkeit Gottes und die universale Ordnung

Viel aktueller war zur Zeit Muḥāsibī's das Problem der Einzigkeit Gottes; gerade diesen Wesenszug des islamischen Bekenntnisses kehrte die Mu'tazila in ihrer Mission gegen den Dualismus manichäischer und zoroastrischer Prägung hervor. Und mag auch Muḥāsibī sich mehr um den inneren Polytheismus der Herzen als um den äußeren des Bekenntnisses kümmern, so hat doch auch er in diese Diskussion eingegriffen und zu diesem Thema in seinem *K. al-'Aẓama* („Buch der Erhabenheit Gottes"), das leider nur noch fragmentarisch erhalten ist, seine Gedanken dargelegt:

„Wenn einer von den Unwissenden sagt: ‚Aus deinen Darlegungen ist klar hervorgegangen, daß wir und alle Dinge in der Zeit hervorgebracht und geschaffen sind. Was aber beweist, daß ihr Schöpfer einer ist, nicht zwei (Prinzipien), gemeinsam einander unterstützend oder, jedes für sich, einander bekämpfend?', so soll man antworten:

Durch den inneren Zusammenhang des göttlichen Waltens (*tadbīr*, d. h. die immanente Weltordnung) beweist der Allmächtige, daß er einer ist und mächtig. Er macht in dem inneren Zusammenhang des göttlichen Waltens

die Schöpfung von ihrem tiefsten Grunde bis zu ihrer höchsten Höhe zu einem Ganzen, bei dem die einzelnen Teile miteinander verknüpft sind und durcheinander Bestand haben, — wie eine einzige Kette (wörtl.: Ring, wohl ein lapsus calami), die, wenn (nur) ein (Glied) aus ihr gelöst wird, als Ganzes unbrauchbar ist, um mit ihr (etwas) anzubinden und festzumachen. Und Gott machte seine Schöpfung so, daß ein Teil mit dem anderen verknüpft ist, weil sie das Werk eines einzigen ist, der es ganz allein schuf; wäre sie ein Werk von zweien, so würde die Weltordnung (*tadbīr*) nicht in sich verknüpft sein, und das Schöpfungswerk würde auseinanderklaffen. Aber sie ist das Werk eines einzigen; so verknüpfte er es in sich, denn es ist ganz und gar von ihm gemacht.

Eines machte er vom anderen abhängig: Die Lebewesen schuf er als Körper, die nur durch Nahrung, Trank und Speise bleiben und fortbestehen. Sodann verknüpfte er die Lebewesen mit den Pflanzen und die Pflanzen mit dem Wasser; denn dieses ist eine Nahrung, ohne welche die lebendigen Wesen nicht bestehen können. Nur durch das Wasser vermögen sie sich ihre Nahrung zu verschaffen, ohne die sie nicht bestehen noch leben können[7]; wäre es nicht, so würden sie gar schnell verdursten.

Pflanzen und Wasser verknüpfte er mit der Erde, aus der allein die Pflanzen hervorsprießen und aus deren Quellen allein das Wasser hervorsprudeln kann, auf der allein, was vom Himmel herabkommt, seinen Ruheort findet und von der allein die Pflanzen leben. Die Pflanzen der Erde nun leben nur durch das Wasser oder den Tau, den er (Gott) vom Himmel auf manche Landstücke — und auf andere wieder nicht — herniedersendet; so haben die Pflanzen, die es auf Erden gibt, ihren Ort auf der Erde: anderswo können sie nicht leben. Auch die Lebewesen verknüpfte er mit der Erde — als einem Bette (vgl. Sure 78/7) und einer Lagerstätte für sie; wäre sie nicht, so würden sie hinunterstürzen und zugrundegehen und könnten weder leben noch sterben noch sich schlafen legen. Er verknüpfte die Erde mit den Bergen als Pflöcken für sie (vgl. Sure 78/8), mit denen er sie befestigte; wären die Berge nicht, so schwankte sie auf dem Wasser (vgl. Sure 21/31): die Geschöpfe würden dann nicht ruhig auf ihr wohnen können, sie würde mit ihren Pflanzen umkippen und ihr Wasser sich mit dem, was auf ihr ist, vermischen.

Die Pflanzen, von denen sich die Lebewesen nähren, verknüpfte er mit Hitze und Kälte. Wäre die Kälte nicht, so würden die Früchte zerfließen und vor übergroßer Hitze zerfallen, verderben und verfaulen; wäre jedoch die Hitze nicht, so würde keine Frucht ausreifen, keine Pflanze auswachsen und kein Obst seinen Wohlgeschmack erhalten. Wären nicht Winter und Sommer, Frühling und Herbst, so gäbe es keine Hitze und keine Kälte. Winter und Sommer verknüpfte er mit den Zeiten und die Zeiten mit Tag und Nacht. Tag und Nacht verknüpfte er mit dem Wechsel von Sonne und Mond, Licht und Finsternis. Sonne und Mond verknüpfte er mit dem Kreisen der Himmelssphäre, das Kreisen der Himmelssphäre mit der Atmosphäre (*cauw*); wäre die Atmosphäre nicht, so hätte die Himmelssphäre keinen Ort, worin sie sich drehen könnte.

Alle Lebewesen und Pflanzen verknüpfte er mit der Luft (*hawā'*): all dies besteht in ihr und hat keinen Ort außer ihr. Die Atmosphäre und die Luft

7 Vor *illā bil-miyāh* ist wohl haplographisch ein *illā bihā* ausgefallen.

verknüpfte er mit dem Firmament, in dem allein sie Bestand haben. Auch die Lebewesen alle verknüpfte er mit der Atmosphäre und der Luft; wäre nicht ihr feiner Hauch und ihr Odem, in welche sie ihre Atemzüge hinausgehen lassen und deren Hauch sie mit ihren Nasen einziehen, so daß sie damit ihr Inneres und ihr Hirn abkühlen, wäre nicht all das, so würden sie sterben und nicht (am Leben) bleiben. Wenn ihnen nämlich die Nase verstopft oder zugehalten wird, stirbt jedes lebende Wesen von ihnen, und zwar würden sie nicht wegen der Verstopfung ihrer Nasen (selber) sterben, sondern durch die Verstopfung, da (= insofern) diese die Hitze ihres Atems nicht in die Atmosphäre hinausgehen und die Kälte des Lufthauches nicht in ihr Inneres eindringen läßt. Wäre dies also nicht, so stürben sie allesamt.

Die Pflanzen, von denen sie leben, verknüpfte er mit dem Wasser des Himmels, das Wasser des Himmels mit den Wolken, die Wolken mit den Winden und die Winde mit der Luft: nur in ihr ist ein Ort, wo sie wehen können. Die Winde tragen die Wolken in der Atmosphäre und in der Luft, die Wolken lassen das Wasser herniederregnen, die Winde zersprühen das Wasser und verstreuen es über die Erde; so leben die Pflanzen von ihm (dem Wasser). Und all dies ist verknüpft mit dem Leben der Geschöpfe.

Ebenso verknüpfte er die Lebewesen miteinander: Eine Gruppe befaßt sich mit den Pflanzen, (nämlich) mit dem Ackerland und den Setzlingen, eine andere mit den Handwerken, wieder eine andere mit dem Ableiten von (Bewässerungs)kanälen und dem Graben und sorgt dafür, daß es (das Wasser) von den Flüssen hineinfließt[8] usw. Eine jede Gruppe befaßt sich mit den lebenswichtigen Diensten (*marāfiq*) an einer anderen; so der Metzger, der Tischler, der Weber, der Baumeister, der Pflüger und alle Handwerke und Gewerbe. Wäre dies nicht, so könnten sie nicht leben, weil sie Not leiden würden an dem, ohne das sie nicht bestehen können.

Er verknüpfte das Männliche mit dem Weiblichen; wäre dies nicht, so würden sie sich nicht fortpflanzen, und pflanzten sie sich nicht fort, so würden sie verschwinden — denn der Tod kommt über jede Generation —, bis niemand mehr von ihnen übrig wäre. Gäbe es also nicht Männliches und Weibliches, so würde (schon) die erste Generation verschwunden sein, und es würde keine zweite entstanden sein.

Er verknüpfte Männliches und Weibliches in der Begattung; wäre die Begattung nicht, so gäbe es keine Nachkommenschaft. Die Begattung nun verknüpfte er mit dem Aufwallen der Begierden aufgrund einer zwanghaft in sie gelegten Naturanlage, der sie unterworfen sind und die sie nicht ändern können. So ließ er die Natur durch die Begierden aufwallen, dergestalt, daß sie zur Begattung angereizt werden. Die Erschaffung verband er mit den Samentropfen. Diese erschuf er in den Lenden und den oberen vier Rippen (*tarā'ib*)" (25a, ff.).

(Es folgt die Schilderung der göttlichen Weltordnung in Entstehung und Aufbau des menschlichen Körpers.)

„. . . und an dem Teil des Firmamentes und der Erde usw., auf den der Blick trifft, ist jedes (Stück, das nur) so groß wie ein Atom (ist), ein anderes als das andere. Eins besteht durch das andere; es kann zerteilt und (wieder) in

8 Ist *ta'tiya* zu lesen statt *ta'attī*? (Vorschlag von Herrn Professor Ritter).

kleinste Partikeln zerlegt werden, bis es isoliert und abgetrennt ist. So ist es in Partikeln gespalten und in der Spaltung in verschiedene Teile zerlegt und zugleich verknüpft durch die Verbindung (*ribāṭ*) und Vereinigung (*ictimā'*) des einen mit dem anderen. Die Schöpfung ist ein einziger zusammenhängender Körper, mögen auch ihre Teile zu bestimmten Zwecken voneinander verschieden sein. Sie ist ein Körper, an dem eins mit dem anderen verknüpft ist, das Untere das Obere trägt und das Obere auf dem Unteren ruht, an dem eins durch das andere und keins ohne das andere besteht; geht eines zugrunde, so auch das andere. Wäre nicht die Atmosphäre, so würde sich nicht die Himmelssphäre drehen; drehte sich nicht die Himmelssphäre, so gäbe es weder Sonne noch Mond . . . Fehlte (nur) eines, so wäre alles dahin.

Gäbe es nun einen Gott neben (*ma'a*) Gott, so verdürben das Schöpfungswerk und die Weltordnung; die Schöpfung würde umgestürzt werden gemäß dem, was jeder von beiden (Göttern) für sich will. Wenn das Schöpfungswerk aufhört, schwindet auch die Weltordnung; und wenn sie schwindet, gehen Himmel und Erde mitsamt ihren Bewohnern zugrunde.

Und[9] auch das Schöpfungswerk jedes[10] von beiden würde zunichte werden; denn für den Verstand jedes Einsichtigen müssen beide in der Gewalt und den Willensakten sich unterscheiden. Jeder will Herrschaft und Vollkommenheit für sich haben; und wer Herrschaft und Vollkommenheit nicht für sich haben will, schickt sich in die Unvollkommenheit und darin, daß ihm (die vollkommene Herrschaft) vorenthalten wird. Wer aber sich in die Unvollkommenheit und das Vorenthalten des Ganzen schickt, der ist niedrig (*ḏalīl*) und unterwürfig; jeder Niedrige und Unterwürfige ist (eines andern) bedürftig — das jedoch ist die Eigenschaft des Geschaffenen.

Wenn er nun wollte und auch die Macht dazu hätte, so würde die Herrschaft des anderen verschwinden und würde ihm die Herrschaft allein zufallen; dann würde der andere nicht herrschen und kein Gott sein. Wollte er es aber, hätte jedoch keine Macht dazu, so wäre er unfähig und unterjocht; wer ihn unterjocht, beherrscht ihn eher als er sich selbst. Der Unterjochte ist kein Gott, da er keine Macht hat über das, was er für sich selbst will, und um so unfähiger ist, etwas anderes außer diesem zustandezubringen. Es gilt also für beide, daß immer der eine mächtig und der andere nicht mächtig ist; denn sind sie beide mächtig, so wäre es unmöglich, daß der eine will, daß ihm die ganze Herrschaft zukomme, und der andere das gleiche will. Denn wenn das zustande kommt, was der eine will, so bedeutet das, daß der andere unfähig ist und unvollkommen; daß aber zustandekommen sollte, was beide wollen, ist (auch) unmöglich — daß (nämlich) dieser die ganze Herrschaft hat und jener auch. Es kann daher die Herrschaft nur einem einzigen Mächtigen zukommen, der keinen Mächtigen neben sich hat.

Würde aber nun jemand sagen: ‚Sie haben sich friedlich geeinigt', so wäre doch wohl undenkbar, daß beide Götter sind; denn sie würden nur Frieden geschlossen haben aus Unterwürfigkeit voreinander: (aus Furcht,) der Partner könne ihn überwältigen oder ihm etwas antun — oder aus Hoffnung, er werde ihn unterstützen. Der Unterwürfige aber ist niedrig, der Niedrige

9 Ich lese *wa* statt *au* in 26bis a, 5.
10 Ergänze *kull* vor *wāḥid* in 26bis a, 6.

unterjocht, der Unterjochte beherrscht, weder Herrscher noch Herr. Schwindet einmal der Friede, so entsteht notwendig Zwist; und wer auf Unterstützung hofft, ist zu unfähig und unvermögend, allein zu wirken. Außerdem: wenn es zwei wären, so hätten sie beide (an der Herrschaft) teil, sei es mit friedlicher Übereinkunft oder jeder für sich; wer aber (nur) an etwas teilhat, der ist mit Unvollkommenheit behaftet, weil er nur die Hälfte hat, sei es in der Form, daß (die Herrschaft auf beide) aufgeteilt ist, oder ihnen gemeinsam gehört — und wer (nur) die Hälfte[11] hat, ist mit Unvollkommenheit behaftet und unfähig, die Herrschaft ganz in Besitz zu nehmen, und ein solcher ist unterjocht und beherrscht, unvermögend und unfähig.

Wenn jedoch jemand sagt: ‚Sie haben sich vermischt', so bedeutet das offenkundige Schädigung (*āfa*) in jedem von beiden; denn nie dringt eines ins andere ein, ohne daß dies von jenem durchsetzt und nachgiebig[12] ist. Und wenn eines von ihnen teilweise von Schäden befallen werden kann, so kann es auch als Ganzes davon befallen werden. Dies nun ist die Eigenschaft des Beherrschten, Unterjochten und Schwachen; unmöglich kann er Gott noch Herr sein.

In diesem Punkte ließe sich die Diskussion noch lange fortführen; vollkommen dargelegt ist das Argument darüber in dem Buch „Über das Verständnis des Korans" . . ." (*'Aẓama* 26b,9 ff.).

Ein Fragment des *K.Fahm al-Qur'ān* ist von Massignon entdeckt worden (vgl. S. 12). Vgl. zu diesem Thema auch das Exzerpt aus dem *K.at-Tanbīh 'alā a'māl al-qulūb fī d-dalāla 'alā l-waḥdānīya* (Hs. Cārullāh 28a, 13 ff.) und *'Aql* 109b,12 ff.; beide wesentlich kürzer.

Dies ist, so wie es Muḥāsibī hier mit einigen wenigen Absurditätsbeweisen vollzieht, die für spätere Zeiten klassische Art der Widerlegung des Dualismus. Als rigoroser Monotheist kann er sich zwei Prinzipien nur als einander widerstrebend oder allenfalls als notgedrungen — also aus Schwäche! — miteinander paktierend vorstellen; die Theorie von der „Vermischung", eine Kernthese der mazdaitischen Kosmogonie, tut er mit zwei Sätzen ab.

Nach jener folgt auf die „erste Schöpfung" (*bundahišn*) der „Mischzustand" (*gumačišn* oder *gumēčakīh*), unsere gegenwärtige Welt, in der Gut und Böse sich mischen; erst in der Eschatologie wird dieser in den Zustand der „Trennung", des „Zerfalls" (*vičārišn*) übergehen (vgl.Nyberg, *Questions de Cosmogonie et de Cosmologie Mazdéennes*, in: JA 1931, S. 29).

Kernstück der ganzen Beweisführung ist dabei der Gedanke, daß nur ein autarkes und absolutes göttliches Prinzip, dessen Pläne nicht entscheidend von einem Gegenspieler gestört werden können, die sinnvolle Ordnung, die der Welt seit der Schöpfung mitgegeben ist, bewahren kann; das Kräftespiel zweier feindlicher Götter im Sinne des zoroastrischen Ahriman

11 Es ist wohl *an-niṣf* zu lesen statt *an-naqṣ* in 26bis b, 1.
12 Ich möchte *mu'ātin* lesen statt des durch die Vokalisation gekennzeichneten *mawātun*, „leblos", im Text.

und Ormuzd würde die Weltordnung unmöglich machen. Keimhaft ist diese Idee schon in einem Verse der 21. Sure (21/22) mitverstanden: „Gäbe es in beiden (Himmel und Erde) Götter außer dem Gott, so würden beide verderben"; ähnlich werden auch in Sure 27/61 ff. der *tadbīr*-Gedanke und das Bekenntnis der Einzigkeit Gottes zusammengebracht. Diese Verse mögen Muḥāsibī dazu geführt haben, beide Denkinhalte, die Erkenntnis der universalen Ordnung und die Widerlegung des Dualismus, zu kombinieren, also aus der Sinnhaftigkeit der Welt auf die Einheit des Schöpfers zurückzuschließen.

Diese Kombination ist etwas ungewöhnlich, jedenfalls nicht die nächstliegende: der Koran führt an zahlreichen anderen Stellen (2/159, 10/5 etc. in Andeutung; vgl. Sia Talaat, *Seelenlehre d. Korans* 37), den Beweis einer evidenten Weltordnung, jedoch zielt er dort dann auf die Existenz und mittelbar auch auf die Weisheit des Schöpfers, nie auf seine Einheit. In der Tat handelt es sich ja bei den langen Ausführungen über das *tadbīr* um nichts anderes als um den kosmologischen Gottesbeweis der Antike, den Schluß vom Werk auf den Demiurgen oder den Logos, der das All durchdringt.

Vor allem die Stoa (z. B. Kleanthes; vgl. Cicero, *Nat. Deorum* II 5,15; auch Poseidonios; vgl. Norden, *Agnostos Theos* 25 f.), aber auch schon Plato (*Nomoi* X 886A u. XII 966E) und Aristoteles (vgl. Cicero, *Nat. Deorum* II 37,95) schließen aus der Gesetzmäßigkeit des Gestirnhimmels auf die Existenz eines Gottes. Philo Alexandrinus füllt dann den Beweis noch auf mit Beispielen aus der Pflanzen- und Tierwelt (vgl. Wolfson II 77), und Theodoret v. Cyrus ergeht sich in breiten Schilderungen der weisen Ordnung des menschlichen Körpers (vgl. Gibb in: Goldziher Mem. Vol. I 155).

Gott ist der σοφὸς τεχνίτης; antike Spekulation und biblische Offenbarung kommen sich hier recht nahe. Gott spricht sich in seiner Schöpfung aus[13]; die Welt hat einen Sinn, aber nicht in sich selbst wie für die moderne Naturwissenschaft, sondern über sich hinaus: sie ist ein „Offenbarungsbuch". Ġazzālī bezeichnet sie als *taṣnīf Allāh*, in dem man die göttlichen Zeilen lesen kann (vgl. Goldziher, *Koranausl.* 353, Anm. 1). Die antike Kosmos-Vorstellung (κόσμος = ordo, sinnhafte Ordnung) verbindet sich mit der biblischen Idee der Schöpfung, in der sich nun die Vollkommenheit Gottes „spurenhaft" „aufspüren" läßt. Gerade der Determinismus der Natur, der gesetzmäßige Ablauf ihrer Vorgänge ist Ausdruck dieser aufgeprägten Ordnung; alle Dinge sind gleichsam ein „Auge", mit dem man für die Erkenntnis Gottes Belehrung schöpfen kann (vgl. *'Aql* 109b,

13 Hišām al-Fuwaṭī spricht von einem „Selbstbeweis" Gottes (vgl. Xaiyāṭ, *Intiṣār* 59,6).

16). Die Welt gleicht einem Uhrwerk, in dem Gott jedem Rad seine bestimmte sinnvolle Funktion gegeben hat; sie ist, wie Muḥāsibī sagt, eine Kette, an der jedes Glied gleich notwendig ist.

Damit streift die Überlegung den Gedanken der unendlichen Vollkommenheit dieser Schöpfung. Naẓẓām z. B. betrachtet wie Leibniz diese Welt als die beste aller Welten (*Maq.* 576,5 ff.; allerdings mit anderer Begründung: Gott kann nichts schaffen, zu dem es noch etwas Vollkommeneres gäbe). Muḥāsibī zieht diese Konsequenz jedoch nicht; sein Gottesbild ist viel zu voluntaristisch, als daß er so der Allmacht Fesseln anlegen wollte. Für ihn ist diese prästabilierte Harmonie in der Schöpfung Zeichen der Erhabenheit Gottes; sein Schriftchen heißt bezeichnenderweise *K. al-'Aẓama*. Vgl. dazu z. B. Gregor v. Nyssa: in der Schönheit (κάλλος) der Welt spiegeln sich Größe (μέγεθος = *'aẓama*) und Macht (δύναμις) Gottes (in: Völker, *Gregor v. N.* 177).

* * *

Es erhebt sich die Frage, inwieweit Muḥāsibī mit diesem Traktat von der antidualistischen Propaganda der Mu'tazila abhängig ist. Schon Wāṣil b.'Aṭā' verfaßte ein Buch „der tausend Fragen über die Widerlegung des Manichäismus" (vgl. Murtaḍā, *Munya* 21,11 ff.) und auch Abū l-Huḏail führt Diskussionen mit Magiern und Dualisten (*Munya* 26,6); andererseits wissen wir, daß Bišr b.al-Mu'tamir, der Begründer der Baġdāder Mu'tazilitenschule, sich mit dem kosmologischen Gottesbeweis beschäftigte (vgl. Tritton, *Muslim Th.* 95). Aber über die für Muḥāsibī charakteristische Kombination beider Argumente erfahren wir nichts:

Abū l-Huḏail diskutierte mit den Dualisten über „Licht" und „Finsternis" und das Problem der „Mischung" (*Maq.* 485,1 ff.), also offenbar mit vorwiegend physikalischen Argumenten, ebenso wie Muḥāsibī's älterer Zeitgenosse Naẓẓām (vgl. Xaiyāṭ, *Intiṣār* 31,10 ff.: über die Unvereinbarkeit von Licht und Finsternis; davor 30,1 ff. der Versuch einer Widerlegung von den ethischen Konsequenzen des dualistischen Determinismus aus). — Auch in der christlichen Theologie scheint die Verwendung des *tadbīr*-Argumentes gegen den Dualismus nicht allgemein verbreitet gewesen zu sein: der armenische Kirchenvater Eznik von Kolb zitiert es in seinem Buch *Wider die Irrlehren*, das auf älteren Quellen beruht, nicht (vgl. BKV Bd. 57: *Ausgew. Schriften armenischer Kirchenväter*). Jedoch findet es sich in Andeutung bei Johannes Damascenus (*De fide orthodoxa* I 5: im Beweis der Einzigkeit Gottes; übs. in BKV 44, S. 9) und später dann in Thomas von Aquin's *Summa contra Gentiles* (I 42).

Feste Schlüsse lassen sich aus diesen spärlichen Angaben allerdings nicht ziehen; die diesbezüglichen Schriften scheinen verloren.

Der Beweis ließ sich in nahezu unveränderter Form auch gegen die — mißverstandene — christliche Trinität richten; und hier besitzen wir ein wertvolles Zeugnis in einem polemischen Traktat (*K. ar-Radd 'alā n-Naṣārā*; ed. di Matteo in: RSO 9,301 ff.) des der Mu'tazila nahestehenden

Zaiditenimāms Qāsim b.Ibrāhīm (gest. 246/860, also 4 Jahre nach Muḥāsibī). Es finden sich dort (309,5 ff.), z. T. in fast wörtlicher Übereinstimmung, dieselben Argumente wie bei Muḥāsibī, wobei allerdings der Hinweis auf das *tadbīr* (308,11 ff.) bei weitem nicht so weitschweifig ausgemalt ist.

Merkwürdig erscheint demgegenüber, daß dieser Gedanke in einem zweiten, ebenfalls Qāsim b. Ibrāhīm zugeschriebenen Werk, einer Widerlegung der dualistisch bestimmten *Mu'āraḍat al-Qur'ān* des Ibn al-Muqaffa' (ed. M. Guidi: *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo*, Rom 1927), nicht auftaucht. Der Autor dieses Textes faßt die Problematik wiederum viel mehr physikalisch-naturphilosophisch als theologisch: die beiden dualistischen Prinzipien werden mit zwei „Elementen" identifiziert, und die Hauptpolemik gilt der „Vermischung" von Gegensätzlichem, die zur Veränderung und Selbstaufgabe führen soll (Guidi, Text 7,3 ff.); zum Vergleich werden die Affekte herangezogen, die ja ebenfalls durch „Mischung" entstehen. Zugleich aber wird jeder, der den Stil dieser Schriften vergleicht, schon nach den ersten Zeilen feststellen, wie unvergleichlich holpriger und undurchsichtiger doch jener Kontrahent des Ibn al-Muqaffa' argumentiert, verglichen mit den unmißverständlichen und geschliffenen Dilemmen Muḥāsibī's und auch der „Widerlegung der Christen". Sein Wortschatz und seine Dialektik sind unfertig und verraten eine viel geringere gedankliche Schulung, als sie sich in den beiden anderen Schriften findet. Damit dürfte die bereits von Nyberg in seiner Besprechung (OLZ 1929, 433) — allerdings sehr vorsichtig, da nur auf dem stilistischen Befund fußend — ausgesprochene Vermutung an Wahrscheinlichkeit gewinnen, daß nämlich jener Traktat gegen Ibn al-Muqaffa' schon vor Qāsim b.Ibrāhīm verfaßt und ihm dann fälschlich zugeschrieben wurde.

Wichtiger noch zur Ortsbestimmung unseres Traktates als diese beiden Schriften scheint eine dritte, die sich als von keinem Geringeren denn dem berühmten Cāhiẓ (gest. 255/869, also 13 Jahre nach Muḥāsibī) verfaßt ausgibt: das *K. ad-Dalā'il wal-i'tibār* (ed. Muḥ. Rāġib aṭ-Tabbāx; Aleppo 1346/1928).

Im Mittelpunkt steht auch hier eine weit ausholende Darstellung des sinnvollen Waltens Gottes, so wie wir sie bei Muḥāsibī kennenlernten. Der Autor will damit diejenigen widerlegen, welche die Geschaffenheit der Dinge ablehnen und alles Entstandene dem Zufall zuschreiben (S. 2,5), d. h. vor allem die Manichäer (vgl. 2,15; 68,5 etc.); es geht ihm in erster Linie um den Erweis der Existenz eines Schöpfers (vgl. Stellen wie 46,7 ff. u. 67,16 ff.), dann auch seiner Weisheit und Gerechtigkeit (vgl. 69,16) selbst beim Leid, das den Menschen trifft (vgl. 68,5 ff.). Der Gedanke, mit dem *tadbīr* auch die Einzigkeit Gottes zu erweisen, klingt kurz an (3,11 ff.), wird aber nicht wieder aufgenommen.

Nun ist die Authenzititität des Buches allerdings alles andere als gesichert; Pellat nennt es „visiblement apocryphe" (in: Arabica 3,159). Interessant ist in unserem Zusammenhang vor allem, daß Ḥasan as-Sandūbī

in seinem 1931 erschienenen Buche *Adab al-Cāhiẓ* ausgerechnet Muḥāsibī als dessen tatsächlichen Verfasser annimmt (vgl. GAL SI 247). Diese Zuschreibung dürfte sich jedoch schwerlich halten lassen:

Der Autor des *K.ad-Dalā'il* zeigt sich ziemlich vertraut mit griechischem Schrifttum (Aristoteles' *De animalibus* wird mehrfach zitiert: z. B. 29,15, 33 ult. etc.; S. 5,10 seine Definition der Zeit als „Maß der Bewegung" und 77,17 seine Metaphysik; 55,16: Hippokrates; 66,12: Epikur; 76,4 ff.: Lehren griechischer Philosophen über die Sonne; 74,3 f. gar die Übersetzung von Kosmos, *qūsmūs*, mit *zīna* etc.); eine solch eingehende Kenntnis scheint in keiner Weise zu Muḥāsibī zu passen. Das Buch selbst hat einige stilistische Eigentümlichkeiten mit dem *K.al-'Aẓama* gemeinsam (z. B. die Formel: „wäre das nicht, so . . ." z. B. 4,8 u. 12); aber seine Argumentation klingt rationalistischer (die Sonne scheint nur am Tage, damit man nachts auch wirklich der Ruhe pflegt, und der Mond in der Nacht, damit man immer noch ein wenig Licht für dringende Arbeiten hat usw.; vgl. 6,4 ff.), und es fehlt vor allem fast völlig der für Muḥāsibī zentrale Gedanke des „Verknüpftseins" aller Dinge miteinander.
Der inhaltliche Zusammenhang des Buches verbietet es von vornherein, anzunehmen, daß wir hier das *K.Fahm al-Qur'ān* vor uns hätten, auf das Muḥāsibī zu Ende des großen *'Aẓama*-Passus verweist; der Koran wird in dem *K.ad-Dalā'il* kein einziges Mal zitiert.
Man könnte dagegen allenfalls an das *K.at-Tafakkur wal-i'tibār* denken, das Muḥāsibī im *Fihrist* (184,16) zugeschrieben wird. Auch der Autor des *K.ad-Dalā'il* will zum *tafakkur* anleiten (vgl. 4,3); er bezeichnet jeden einzelnen der *tadbīr*-Beweise als *fikr*. Auf dieser Beobachtung könnte die These Sandūbī's, dessen Buch mir leider nicht zugänglich war, beruhen. — Jedoch soll auch Cāhiẓ ein Buch des gleichen Titels verfaßt haben (vgl. Yāqūt, *Iršād* VI 77,9 nach Gibb in: Goldziher Mem. Vol. I 162).

Erschwert wird die Beurteilung dieser ganzen Zusammenhänge noch dadurch, daß der vorliegende Druck das Werk offensichtlich nicht in seiner ursprünglichen Fassung wiedergibt. H. A. R. Gibb hat in einem Aufsatz (*The Argument for Design*, in: Goldziher Mem. Vol. I 150 ff.) mit Nachdruck auf die Bedeutung einer Hs. des British Museum (Rieu, Suppl. 684) mit dem Titel *K.al-'Ibar wal-i'tibār* hingewiesen, welche das Werk in wesentlich anderer Form bietet und vor allem die sehr interessante Einleitung dazu bewahrt hat, wo der Autor auf die von ihm herangezogenen Quellen zu sprechen kommt: neben einem uns unbekannten Cibrīl b. Nūḥ al-Anbārī[14] erscheinen dort Diodor von Tarsus (sein περὶ οἰκονομίας),

14 Sollte es sich um eine Verwechslung mit dem in den Briefen des bekannten Patriarchen Timotheos (gest. 823; vgl. auch seine Diskussion mit dem Kalifen Ma'mūn in: Woodbroke Studies II 1 ff.) erwähnten „christlichen Schreiber" Abū Nūḥ al-Anbārī handeln, eines Zeitgenossen Hārūn ar-Rašīd's, der vornehmlich die drei ersten Schriften des aristotelischen Or-

Theodoret von Cyrus (περὶ προνοίας) und ein Pehlevi-Traktat des Yasū'buxt, Metropolit von Fārs[15] (vgl. Gibb 153 f.)!

Gibb meint nun dafür plädieren zu können, daß die edierte Fassung zwar unecht sei, die in der Londoner Hs. erhaltene jedoch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit Cāḥiẓ zugeschrieben werden könne (S. 151 u. 162).

Wie dem auch sei, Muḥāsibī hat diese Schrift, die, wenn sie nicht von Cāḥiẓ (der ja 16 Jahre nach ihm starb!) stammt, durchaus schon zu seiner Zeit verfaßt sein könnte, wohl nicht zum Vorbild genommen — oder höchstens insoweit, daß er die bloße Idee übernahm, jene aber dann mit ganz neuem Gehalt füllte und mit den Beweisen für die Einzigkeit Gottes verband. So kommen wir also, wenn nicht neues Material sich findet, weder für das *tadbīr*-Argument noch für die damit verbundene Dualistenwiderlegung über seine Zeit hinaus.

Das von Massignon (*Passion* 581, Anm. 2) herangezogene *K.at-Tauḥīd* des frühen Šī'iten Mufaḍḍal b.'Umar al-Cu'fī (gest. 145/762; vgl. GAL S I 104) ist unverkennbar apokryph und in Wirklichkeit, wie sich bei einem Vergleich der von Taqīzāde (*Mānī ve dīn-i ū*, S. 74 f.) gegebenen Exzerpte ergab, identisch mit der gedruckten Version des *K.ad-Dalā'il wal-i'tibār*! — Die Autorschaft des Cāḥiẓ wird durch diese neue Zuschreibung um einiges zweifelhafter.

Sollte, wie Gibb annimmt (S. 152), der Verfasser des Buches, wenn nicht Cāḥiẓ, so doch ein Mu'tazilit gewesen sein, so könnte man, da er nur fremde, griechische Quellen für seine Gedanken nennt, vielleicht schließen, daß er diese Ideen bei seinen Schulgenossen und deren Vorgängern nicht fand. Muḥāsibī hätte dann einen gewissen Anspruch auf Originalität.

Allerdings ist auch vermutet worden (so von Baneth; vgl. GAL² I 159/160), der Autor sei Christ gewesen, wofür ja auch die herangezogenen christlichen Quellen sprechen könnten; aber man müßte dann zumindest für die Einleitung der Londoner Hs. eine muslimische Überarbeitung annehmen (fol. 3a apu. wird auf das Ḥadīṯ „Der Satan sitzt dem Menschen im Blut", vgl. S. 57, angespielt; dazu einige Koranreminiszenzen usw.). — Die Schrift hat sich jedenfalls großer Beliebtheit erfreut. Ġazzālī übernimmt, wie Baneth nachgewiesen hat, Auszüge daraus in seinem Traktat *al-Ḥikma fī l-maxlūqāt* (vgl. GAL I 542, Nr. 43), und auch Baḥyā b.Pāqūdā zeigt sich in seiner *Hidāya ilā farā'iḍ al-qulūb* stellenweise davon beeinflußt (vgl. z. B. *Hidāya*, ed. Yahuda, 109,18 ff. mit *Dalā'il* 46,12 ff.; 109,8 ff. mit 46,1 ff.; 108,16 ff. mit 44,15 ff.; 110,8 ff. mit 50,14 ff. und 51,9 ff.; 110,14 ff. mit 57, 13 ff. etc.). Der oben nach GAL zitierte Aufsatz von H. Baneth, *The Common Theological Source of Bahya Ibn Paqoda and Ghazzali* in: Magnes Anniversary Book (Jerusalem 1938), den auch Vajda in: REJ 112/1953, 21, Anm. 2, zustimmend referiert, war mir leider im Original nicht zugänglich.

ganon aus dem Syrischen ins Arabische übersetzte (vgl. Kraus, *Zu Ibn al-Muqaffa'* in: RSO 14,10 ff.) ? Oder ist dieser Cibrīl etwa sein Enkel ?

15 Alle sind sie um diese Zeit aus dem Syrischen in ein anscheinend nicht besonders lesbares Arabisch übersetzt worden (vgl. Gibb 153 f.). Uns ist nur noch das Buch des Theodoret erhalten (Migne, PG 83).

Was die Dualistenwiderlegung angeht, so könnte Muḥāsibī sie, da sie sich auch bei Qāsim b.Ibrāhīm findet, — falls dieser nicht von ihm abhängig ist — der Mu'tazila abgeschaut haben. Jedenfalls aber ist er unter den *ahl al-ḥadīṯ* der erste, der sich mit derlei Argumenten abgibt; er scheint hiermit eine Tradition begründet zu haben, die Aš'arī dann bereits als bekannt voraussetzen kann (vgl. *Luma'* § 8; auch *Risālat Istiḥsān al-ḫauḍ* § 8: viel traditionistischer). Dieses Argument ist später Allgemeingut der islamischen Theologie: Bāqillānī übernimmt es (*Inṣāf* 30,7 ff.), ebenso Šahrastānī (*Nihāya* 90 ff.), Ibn al-Cauzī (*Talbīs* 48,7 ff.), Ibn Nubāta (*Šarḥ al-'uyūn*; nach Taqīzāde, *Mānī* 287,15 ff.) usw., in etwas philosophischer Form auch Īcī (*Mawāqif* VIII 41 ff.); Averroes akzeptiert es in seiner koranischen Form, übt jedoch Kritik an seiner aš'aritischen Ausgestaltung (vgl. Alonso, *Teología de Averroes* 236 u. 238 ff.: auch Wensinck: *Preuves de l'existence de Dieu*, in: Mededel. Akad. Wetensch. 81 A, 60 ff.).

* * *

Muḥāsibī verbindet das *tadbīr*-Argument noch mit einem anderen Gedanken: die Schöpfung ist ein *cism wāḥid*, das sich aus einzelnen, äußerlich unzusammenhängenden *aczā'*, Partikeln, zusammensetzt (vgl. S. 167). *Cuz'* (*lā yatacazza'*) nun ist der übliche Terminus für „Atom", wie ihn bereits Abū l-Huḏail und auch Muḥāsibī's mu'tazilitischer Zeitgenosse Naẓẓām gebrauchten (vgl. *Maq.* 314,13; 316,10 etc.). In der Tat behauptet ja nun Muḥāsibī, das alles Geschaffene „in kleinste Partikeln zerlegt werden kann (*yacūzu 'alaihi . . . at-tacazzu'*), bis es isoliert und abgetrennt ist" (26b,10/11); die Verwandtschaft zu den mu'tazilitischen Spekulationen ist nicht zu verkennen.

Aber noch mehr verrät dieser kurze Satz: Muḥāsibī teilt die Ansicht Abū l-Huḏail's, daß „Gott den Körper teilen und seine innere Einheit aufheben könne, bis er ein nicht weiter teilbares Atom geworden sei" (*Maq.* 314,12 f.); er vertritt die endliche Teilbarkeit.

Vgl. dagegen die These Naẓẓām's, daß „es kein Atom gebe, von dem nicht wieder ein Atom, keinen Teil, von dem nicht wieder ein Teil, und keine Hälfte, von der nicht wieder eine Hälfte existiere; daß das Atom unendlich teilbar sei" (*Maq.* 318,6 ff.; ob damit die aktuelle Existenz unendlich vieler Teile behauptet ist oder nur eine potentielle Teilbarkeit — *bilwahm* —, sei hier nicht entschieden; vgl. Pines, *Atomenlehre* 11, Anm. 3. Dazu *Intiṣār* 34,4 u. 35,3). Damit war der Atomismus von seiner Voraus-

setzung her abgelehnt (vgl. zu alledem auch Pretzl, *Atomenlehre* in: Der Islam 19,216). Eine ähnliche Ansicht schon bei Hišām b. al-Ḥakam (vgl. Pretzl 125 ff.).

All dies wird jedoch bei Muḥāsibī nur en passant gesagt; es geht ihm eigentlich nur darum, zu betonen, daß trotz aller Atomisierung immer noch ein verborgenes „Band" (*ribāṭ* = δεσμός) und eine geheime „Einheit" (*ictimā'*) diese Partikeln zusammenschließt; gerade diese Einheit wird ihm zum Beweis für die Einzigkeit des Schöpfers. Wenn er so das ordnende Walten Gottes im Kosmos betont, in welchem alles in einer universalen Abhängigkeit geschaffen ist, steht er damit dem Atomismus der Mu'tazila nicht nur zeitlich, sondern auch gedanklich etwas näher als dem der frühen Aš'ariten, vor allem Bāqillānī's; für Bāqillānī weist der Zusammenhalt der Atome nicht mehr hin auf die Einheit Gottes und auf seine Erhabenheit als vielmehr auf seinen allmächtigen Willen, der dieses „Band" jederzeit zu lösen vermag. Sein Atomismus ist extrem voluntaristisch: die Dinge halten nur zusammen, weil Gott in jedem Augenblick den Zusammenhalt neu schafft (vgl. Gardet-Anawati, *Introduction* 62 ff.); die Welt besteht nur noch aus Momenten des göttlichen Willens, sie wird zersplittert — die Harmonie des Kosmos könnte in jedem Augenblick wieder ins Nichts zurücksinken. Damit ist der ordo-Gedanke, wie ihn Muḥāsibī versteht, zurückgedrängt; zwar hat auch für ihn Gott in seinem *tadbīr* der Welt einen Sinn gegeben, aber nur einmal — bei der Schöpfung —, nicht in jedem Augenblick neu.

33. Schöpfung in der Zeit und Ewigkeit Gottes

Gott ist ewig, der „Erste und Letzte"; die Welt hingegen ist endlich: der Schöpfungsakt vollzog sich in der Zeit und ohne Vorbild:

„Preis sei Gott, dem Ersten und Ur-Ewigen, der immer war — niemand sonst verdient dieses Attribut, niemandem sonst steht es zu —; denn er war ur-ewig einer, ohne daß etwas mit ihm war. Dann begann er die Dinge zu erschaffen — nicht aus etwas, das von Ur-Ewigkeit her mit ihm war; er brachte die Dinge neu hervor und ließ sie entstehen und bestimmte ihr Geschick nach seinem Willen. Daher hat er keinen Partner in der Herrschaft; alles ist sein Sklave . . ." (*Ri'āya* 1,4 ff.).

In dieser ausdrücklichen Betonung der creatio ex nihilo scheint schon gegen die Vorstellung einer ewigen Materie und eines Demiurgen, der aus ihr die Dinge nur in die Existenz hebt, nicht aber sie schafft, polemisiert zu werden. Verstärkt wied dieser Eindruck, wenn man in dem Proöm zu den *Makāsib* liest, daß „Gott im Anfang seine Schöpfung ohne früheres Vorbild schuf, vielmehr er der Erste ist vor der endlosen Zeit (*abad*) und der Letzte bis in alle Ewigkeit . . ." (*Makāsib* 29b,3 f.). Auch die Mu'tazila kennt diese Kautele bei der Erörterung des Schöpfungsbegriffes; in der großen Gottesdefinition, die uns Aš'arī (*Maq.* 155 f.) von ihr überliefert, finden wir die Bemerkung: „er schuf die Schöpfung nicht nach einem früheren Vorbild" (156,9) — sie stimmt bis aufs Wort mit der Aussage Muḥāsibī's überein. Es dürfte sich um Polemik gegen antike Gedanken, vor allem des Timaios, handeln; in ihm wird der Gedanke ausgesprochen, daß der Demiurg auf die Ideen schaut, wenn er die Welt formt (vgl. Nader, *Système des Mu'tazila* 54). Yaḥyā b.al-Biṭrīq übersetzt dieses Buch (oder eine Paraphrase?) bereits unter Manṣūr, dessen Freigelassener er gewesen sein soll (vgl. dazu Dunlop, *Translations of al-Biṭrīq*, in: JRAS 1959, 144 u. 142). — Das hier mit „Vorbild" wiedergegebene Wort *miṯāl* bezeichnet übrigens zugleich die platonische Idee (vgl. z. B. Goichon, *Livre des Directives* 312, Anm. 2).

Mag aber Gott eine Ewigkeit lang ohne die Schöpfung gewesen sein, er wußte doch um sie; sein *'ilm* ging ihr voraus. Das Proöm der *Makāsib* fährt also fort:

„ . . . der durch seinen Willen entstehen ließ, was er wollte, wegen des Wissens davon, das (dessen Entstehung) vorausging und im verborgensten Geheimnis verhüllt war. Wenn er etwas (schaffen) wollte, so lautete sein Befehl: ‚Sei!' — und es ward durch sichere Kunst und feste Weisheit, durch Verknüpfungen (*'aqā'id*) im einzelnen, die er fest machte durch sein Walten, mit seinem Wissen geschehen und mit seiner Allmacht andauern ließ je nach seinem Willen im Wandel der Äonen und Umschwung der Geschicke, auf daß das Verborgen-Gehaltene, Gewußte (d. h. nur in seinem Wissen Existierende) zu seiner Zeit offenbar werde und das Seiende, Zeitgebundene deswegen vergehe . . ." (*Makāsib* 29b,4 ff.).

Die Schöpfung besteht also im Entwurf von Ewigkeit her im Wissen Gottes; der Wille überträgt dann diesen Entwurf in die Wirklichkeit: durch sein Einwirken wird das Verborgene offenbar in der Existenz. Mit dieser Interdependenz der beiden *ṣifāt*, des Wissens und des Willens, löst Muḥāsibī alle die pseudophilosophischen Schwierigkeiten, die z. B. die Anhänger der sogenannten Azalīya dazu bewogen, zu behaupten, daß man aus einem ewigen Wissen um die Dinge auch auf die ewige Existenz der Dinge schließen müsse (*Maq.* 489,2 ff.), — ohne deshalb doch ins andere Extrem zu verfallen und Gottes Allwissen einzuengen wie z. B. Hišām b. al-Ḥakam, der ebenso wie die meisten seiner rāfiḍitischen Gesinnungsgenossen (vgl. *Maq.* 489,7 f.) Gott ein Wissen um die kontigenten Dinge erst im Augenblick ihres Entstehens zusprechen wollte (vgl. *Intiṣār* 115,8 ff.)[16].

16 Eine ähnliche Lehre überliefert Aš'arī von Hišām al-Fuwaṭī, einem Schüler Abū l-Huḏail's (*Maq.* 488,10 f.). Sollte es sich um eine — im übrigen nicht seltene — Namensverwechslung handeln?

Er argumentierte dabei mit Koranstellen (z. B. 8/67), wo bei Gott dem äußeren Wortlaut nach ein neu entstehendes Wissen vorausgesetzt wird. Muḥāsibī hat anscheinend gegen derlei Beweisführungen Stellung nehmen müssen:

„Man sagte zu ihm: Was bedeutet denn dieser Vers (47/33): ‚und wir werden euch gewiß prüfen, um die Gottesstreiter (*mucāhidīn*) und Standhaften (unter euch) zu erkennen (= ‚wissen') und die Berichte über euch zu prüfen? Wußte er (Gott das vorher) etwa nicht?

Er antwortete: Doch. Er wußte, was sein würde, schon bevor es wurde. Aber die Worte ‚um . . . zu wissen' bedeuten: ‚um die Gottesstreiter bei ihrem Streite und die Standhaften bei ihrer Standhaftigkeit zu sehen'" (*Ḥilya* 92, 19 ff.; so auch im *K. Fahm al-Qur'ān* in: Ibn Taimīya, *Fatwā Ḥamawīya* 127, 5 ff.).

Vgl. auch Ibn al-Cauzī's Exegese gegen ein ähnliches Argument Ibn ar-Rāwendī's (nach Ritter in: Der Islam 19, 13–14).

Mit seinem Allwissen ist Gott allgegenwärtig und allerorten (*fī kulli makān*), während er mit seinem Wesen (*ḏāt*) im Himmel thront, weit über allem Geschaffenen; mit seinem *tadbīr* bleibt er allem Irdischen nahe, ohne doch pantheistisch mit ihm eins zu werden (so nach dem uns erhaltenen Fragment aus dem *K. Fahm al-Qur'ān*; vgl. Abd-El-Halim 48 und 81 f. und Ibn Taimīya, *Fatwā Ḥamawīya* 127, 15 ff.).

In ähnlicher Weise bezieht sich auch für Abū l-Huḏail und andere Mu'taziliten Gottes Allgegenwart auf sein *tadbīr* (*Maq.* 157,2 f.; vgl. dazu Johannes Damascenus, *De fide orth.* I cap. 13); im Gegensatz zu Muḥāsibī akzeptieren sie jedoch nicht das „Sitzen" Gottes auf dem Thron — er ist sich darin mit seinen Zeitgenossen Ibn Kullāb und Qalānisī einig (vgl. Ibn Taimīya, *Minhāc* I 217,10 ff.) — und deuten den diesbezüglichen Koranvers 20/4 um, indem sie *istawā*, „(auf dem Thron) sitzen", den Sinn von *istaulā*, „herrschen", geben (*Maq.* 157,9).

34. Die göttliche Vorherbestimmung und das Verhalten des Menschen zu ihr

Das Vorherwissen erstreckt sich auch — und vor allem — auf das Geschick und das Handeln der Menschen. Gott hat das Tun des Menschen aufgeschrieben, seine Todesstunde (*acal*) festgesetzt und seinen Unterhalt (*rizq*) ihm zugeteilt, noch bevor er auf die Welt kam; er wußte voraus, was seine Geschöpfe tun und wohin — ob in das Paradies oder die Hölle — sie gelangen würden (*Makāsib* 31a, 4 ff.). Vorauswissen ist auch für Muḥāsibī eng verknüpft mit Vorherbestimmung. Jedoch wird man zwischen den verschiedenen Aspekten dieser Vorherbestimmung: der

Prädestination des *rizq*, des Todes und des jenseitigen Geschicks einerseits und der Determination des menschlichen Handelns andererseits zu trennen haben; in beiden Bereichen sind die Akzente jeweils nicht gleich gesetzt.

a) Unterhalt (*rizq*) und Todesstunde (*acal*). Gottvertrauen

Rizq und *acal* werden meist zusammen zitiert; beide sind in ihrem Zeitpunkt vorherbestimmt und nicht zu beeinflussen:

„Wisse, daß du ebensowenig vor deinem Unterhalt fliehen kannst wie vor deinem Tod. Du hast doch gehört, wie Gott sagt (30/39): ‚Gott ist es, der euch erschuf und dann euch den Unterhalt gab; dann wird er euch sterben lassen und dann euch wieder zum Leben erwecken'. Verlaß dich also, mein Bruder, auf das Versprechen Gottes bei deinem Unterhalt, wie du dich darauf verläßt, daß du sterben wirst. Schlage es dir aus dem Kopf, dich damit abzugeben, der causae secundae (*asbāb*) zu gedenken, und wisse, daß Gott dich mit und ohne causa secunda versorgt; jede Zweitursache steht fest, wobei du ebensowenig weißt, wann dir dein Unterhalt zukommt, wie wann der Tod zu dir kommt. Du siehst doch, daß Gott dir versprach, dich zu versorgen; in (seinem) Ratschluß hat er deinen Unterhalt vor dir verborgen, und jener hat eine bestimmte Zeit, zu der er (auf dich) herabkommen wird. Würdest du auch alle Listen ersinnen, daß er vor seiner Zeit zu dir käme, du vermöchtest es nicht, bis er zu seiner Zeit herabkommt (vgl. dazu *Makāsib* 32b,6). . . .

So binde dein Herz an deinen Herrn; denn wenn er dir gibt, so können die Erdenbewohner (es) dir nicht wehren, und wenn er dir wehrt, so können sie dir nicht geben . . . Wer die Bindung seines Herzens an die causae secundae löst, sieht nichts außer Gott; denn die Bestimmung (*qadar*) Gottes erstreckt sich auf den, welcher auf Gott vertraut, und den, der es nicht tut. Du hast doch das Wort Gottes gehört (29/60): ‚Und wie manches Tier gibt es, das nicht seinen Unterhalt trägt! Gott versorgt es und euch. Er ist der Hörende, der Allwissende'. Wer auf Gott vertraut, weiß gewiß und verläßt sich darauf, daß das, was ihm zugeteilt und bestimmt ist, ihn erreichen wird — und sei es auch auf dem Schwanze des Vogels Rock[17], daß aber die Bewohner der Himmel und der Erde nicht vermöchten, auch nur soviel wie ein Atom oder ein Senfkorn zu ihm gelangen zu lassen bei dem, was ihm weder zugeteilt noch beschlossen ist — und läge es auch vor ihm und mühten sie sich noch so sehr . . ." (*Ādāb* 103a,4 ff.; zu den Gedanken dieses Passus vgl. Ritter, *Meer* 189, 210 ff. u. 240).

Vgl. die Aufhebung der *asbāb* im Atomismus Bāqillānī's (Gardet-Anawati, *Introduction* 62 ff.); auch dort wird alles Geschehen ohne Zwischenglieder auf den Willen Gottes zurückgeführt, jedoch im Sinne einer Leugnung jeder naturgesetzlichen Kausalität, während es Muḥāsibī nur um einen Sinnerweis des Gottvertrauens (*tawakkul*) geht.

---

17 Lies nach Hs. Köprülü: *lau kāna fī ḏanab ar-Ruxx*; in Hs. Cārullāh durch Wurmfraß nahezu unleserlich.

Die Vorherbestimmung ist also in diesem Punkte absolut und unausweichlich. Aber der Mensch empfindet dies nicht als Zwang, sondern als Sorge Gottes; er fühlt sich nicht hilflos, sondern geborgen.

„Gott ist der Herrscher, neben dem es keinen anderen Herrscher gibt, keinen, der früher kommen läßt, was er später, noch später, was er früher kommen läßt (nämlich den *rizq*); keinen, der mehrt, was er minderte, noch mindert, was er mehrte. Er kümmert sich mehr um den Knecht als jener selbst und weiß besser, was ihm frommt "(*Masā'il* 129a,11 ff.).

Mag auch die Idee von der Vorherbestimmtheit des Todesloses aus vorislamischen Wurzeln erwachsen sein (vgl. Ringgren, *Fatalism* 39: gegen Horovitz in: Der Islam 18,251[18]), so klingt doch in den Worten Muḥāsibī's nichts mehr von dem unpersönlichen Fatalismus des altarabischen *dahr*-Glaubens (vgl. dazu z. B. Ringgren, *Fatalism* 60 u. Watt, *Muh. at Mecca* 24). Gott ist barmherzig; der Mensch bringt ihm sein Vertrauen (*tawakkul*) entgegen, denn Gott „bürgt" für den *rizq* (vgl. *Ādāb* 101b,9 ff. u. *Makāsib* 32a,5; dazu Ritter, *Meer* 212).

Dieses *tawakkul* hat nichts zu tun mit Quietismus: es ist nicht Inaktivität, sondern vielmehr das Bewußtsein, daß man bei aller Erwerbstätigkeit (*ḥaraka*) nichts aufgrund eigener List vermag (*Makāsib* 32b,6) und daß „die Entscheidung einzig bei Gott liegt" (*ini l-ḥukmu illā lillāh* = Sure 12/40[19]; *Ādāb* 96b,10); solange diese Überzeugung, die „Pflicht des Gottvertrauens" (*Makāsib* 32a,4), im Herzen des Menschen wohnt, spricht Gott ihm nicht das *tawakkul* ab (32a ult. f.). Nur die Genossen des Propheten, die ehrwürdigsten „Nachfolger" und die Auserwählten unter den Gläubigen der übrigen Zeiten sind über dieses *farḍ* hinausgegangen zum „wirklichen Gottvertrauen" (*ḥaqīqat at-tawakkul*), dem „Gipfel, auf den die Propheten, die Gerechten (*ṣiddīqūn*) und die Auserwählten unter den Gläubigen gestellt wurden, nachdem sie die Pflicht des Gottvertrauens[20] in seiner Wurzel (= dem wirklichen Gottvertrauen) festgemacht hatten" (34a,19 ff.). Sie hielten sich ganz zurück von der an sich erlaubten Erwerbstätigkeit, weil sie dabei nur wenig Gottes gedenken konnten (34b,8 f.).

In den uns erhaltenen Schriften stellt Muḥāsibī das *tawakkul* fast ausschließlich in den Zusammenhang der *rizq*- und *kasb*-Problematik. Er verbindet es nie mit der Angst vor der Verwendung von Heilmitteln

18 Im Koran bedeutet *acal* bisweilen auch das Jüngste Gericht (29/53, 16/63 etc.); *acal* = Todesstunde z. B. Sure 11/3, 63/10 etc.

19 Dieser Vers diente auch den Xāriciten zum Argument gegen das Schiedsgericht zwischen 'Alī und Mu'āwiya bei der Schlacht von Ṣiffīn.

20 34b,5 ist wohl *bi-farḍ at-tawakkul* zu lesen statt *bil-farḍ at-t.*

(*tark at-tadāwī*), die als ein *sabab*, eine causa secunda, Gottes Willen in den Arm fallen könnten (vgl. Goldziher in: WZKM 13,53 u. Ritter, *Meer* 242); und er verwahrt sich dagegen, es mit pazifistischer Selbstpreisgabe gleichzusetzen:

„Der Prophet zog zwei Brustpanzer übereinander an, und die Gläubigen trugen Schilde und kleideten sich mit Schutzgewändern; der Prophet ernannte Wächter während seines Gebetes und hob den Graben aus (im Grabenkrieg), um sich dann einen Monat lang dahinter zu verschanzen — ohne daß ihm dies etwas angetan hätte noch auch den Gläubigen, weder in ihrer Gewißheit noch in ihrem Gottvertrauen, gegründet auf ihr Wissen, daß nur das Vorherbestimmte eintrifft . . . (es geschah nur), indem sie seinem Befehl nachkamen und seinem Wunsch und Willen stattgaben" (*Ri'āya* 114,11 ff.).

Vgl. zu der hier abgelehnten Tendenz z. B. die Geschichte von Šaqīq al-Balxī, der aus lauter *tawakkul* in der Schlacht mitten unter den Feinden in Schlaf fällt (*Taḏk.* I 197,15 ff.).

Aber gerade an dieser Stelle setzt Muḥāsibī ein *tawakkul* voraus, in dem man im Kampf auf Gottes Hilfe baut und trotzdem sich selbst verteidigt. So meint der Terminus stellenweise doch etwas mehr als das bloße Vertrauen auf Gottes Fürsorge für den Unterhalt; nämlich:

„ . . . auf Gott in allen Bedürfnissen bei den Dingen des Jenseits und der Welt vertrauen, die Hoffnung von jedem außer ihm (Gott) abschneiden, sein Ich nicht als der Wahlfreiheit (*ixtiyār*) wert erachten, weil man an Gott genug hat. Wer so ist, der gibt sich ruhig hin (*sakana ilā*) an die Ruhe der Gewißheit (*rauḥ al-yaqīn*)" (*Ādāb* 102a,3 ff.).

Es ist die Haltung dessen, der Gottes bedarf in jeder Lage (102a,8 f.). „Denn Gott ist der Reiche allein. Wer einem anderen als Gott traut, hält für wahr, daß es ein Königtum gibt größer als das Königtum Gottes; wer aber Gott traut, hat an ihm genug . . ." (*Ādāb* 102a,9 f.).

Ihm ist es gleich, ob er zu Wasser fährt oder auf dem Lande wandelt, ob er in traulicher Gesellschaft ist oder einsam, ob er arbeitet oder stillesitzt (*Ādāb* 102b,1 f.); er wendet sich der Welt nicht mehr zu (102a ult.).

b) Das Problem des Leides. Geduld (*ṣabr*) und Einverständnis (*riḍā*)

Seinem Lebensgeschick, ob Freude oder Ungemach, kann der Mensch ebensowenig ausweichen wie seinem Unterhalt und dem Tod. Der Fromme nimmt es an mit Dank, wenn es ihm angenehm erscheint, oder aber, wenn es ihn schmerzt, mit Geduld (*ṣabr*) und vielleicht mit innerem Einverständnis (*riḍā*) mit Gottes Willen (vgl. dazu Ritter, *Meer* 235 ff.).

Die Gnadengaben Gottes sind ohne Zahl; aber man dankt häufig nur für die auffälligen unter ihnen und übersieht die unscheinbaren:

„Unzählbar sind die Gnadengaben, die Gott mir schenkte: äußere und innere, allgemeine und besondere, kleine und große, in allen meinen Lebens-

umständen und mit allen meinen Mitteln (*asbāb*), mit allem an meinem Leibe und meinen Gliedern, meinem Verstand und meiner Natur, meinem Leben (*ḥayāt*) und meiner Existenz (*'aiš*) und mit allen meinen Lagen; jeder Vorteil, der mir erwächst in Religiösem und Weltlichem, jede Nacht und jeder Tag, die über mir dahingehen, Sonne und Mond und die übrigen Dinge sind (nur) Gnadengaben. Aber ich finde, daß ich bei den meisten von ihnen gleichgültig gegenüber dem Dank für sie bin — außer bei einer großen Gnadengabe: wenn z. B. Betrübnis über mich kommt und Gott mich von ihr befreit . . ." (*Ḥilya* 101,5 ff.).

Muḥāsibī gibt seinem Gesprächspartner, der sich dieser Gleichgültigkeit anklagt, zu bedenken, daß gerade die geringsten Gnadengaben häufig wertvoller sind als die großen: sie erlegen dem Menschen nicht so viel Verpflichtungen auf. Was, mit menschlichen Augen gesehen, sich vielleicht als große Gnade ausmacht, ist vor Gott häufig unbedeutend und zieht schlimmen Schaden nach sich:

„. . . Vielleicht schadet ihm der weltliche Wohlstand ohne die Religion; vielleicht tötet ihn sein reicher Besitz durch Räuber, die ihn deswegen umbringen, und dergleichen. Das gilt auch[21] für das angenehme Essen, das, in Fülle genossen, ihm schadet und schließlich ihm Schmerzen und Krankheit verursacht. Ebenso mag ihm ein männlicher Nachkomme geschenkt werden — und er sündigt dann wider Gott in ihm (indem er seinetwegen hochmütig wird usw.); vielleicht tut er (der Sohn) ihm auch Schaden an in dieser Welt und betrübt ihn durch Krankheiten, die ihn befallen; vielleicht wächst er auch heran, um ihn dann zu nötigen, seinetwegen häufig ins Gefängnis zu gehen und sich mit den Nachbarn zu entzweien oder zu verfeinden..

Ebenso mag er wegen einer Krankheit in großer Betrübnis sein — oder wegen eines Kindes oder eines Familienangehörigen, dessen Sache ihn angeht — und also reichlich beten und flehen, Almosen geben und sein Herz zur Ergebenheit anhalten; wenn er aber davon erlöst und wieder genesen ist, so verfällt er wieder dem Scherz, der Begierde und dem Ungehorsam und fleht nur noch wenig zu Gott. Die Krankheit war seinem Herzen also zuträglicher (*aṣlaḥ*) und vermehrte seine Religiosität (*dīn*) stärker; die Gesundheit aber, wenn er sie zum Schaden seiner Religion mißbraucht, ist ihm schädlicher als die Krankheit . . ." (*Ḥilya* 101 ult. ff.).

Der Mensch sieht nur auf den äußeren Anschein der Wohltaten Gottes, nicht auf ihren Ausgang (102,20 f.); dabei ist es häufig eine große Wohltat, wenn die Wohltaten aufhören (102,23).

Auch das Leid kann also eine versteckte Gnade Gottes sein; Armut, Kinderlosigkeit und Krankheit ersparen dem Menschen vielleicht spätere größere Heimsuchung oder läutern ihn durch den Schmerz, den er dabei erfährt:

„Wenn es naht, hält er es für eine Heimsuchung und harrt geduldig darin aus; wenn er aber auf sein Ende schaut, dann erkennt er es als Segen (*xīra*) und Gnadengabe, für die er danken muß" (*Zuhd* 1b,19 f.).

21 Ergänze mit der Hs. *wa-kaḏālika* hinter *wa-ġairi ḏālika* in 102,1.

Natürlich versäumt Muḥāsibī nicht, das Modellbeispiel eines solchen unverständlichen, scheinbar widersinnigen Gnadenwirkens anzuführen, das der Koran selbst ihm bot: die Xaḍir-Episode der 18. Sure (Vers 59 ff.). Selbst Moses, doch ein Prophet, versteht nicht, warum sein Begleiter einen Jüngling erschlägt; erst später wird er von Xaḍir aufgeklärt, daß dieser Jüngling über seine gläubigen Eltern „Schmach gebracht hätte durch Ungehorsam und Unglauben" (Sure 18/79; vgl. dazu *Ḥilya* 102 ult. ff.). — Schon Ḥasan al-Baṣrī hatte dieses Argument in seiner „qadaritischen" Risāla an den Kalifen 'Abdalmalik (vgl. S. 188) aufgegriffen, um Gott von dem Vorwurf der Verursachung des Übels freisprechen zu können (in: Der Islam 21, S. 77,14 ff.).

Damit umgeht Muḥāsibī manche der Schwierigkeiten, mit denen z. B. die Mu'tazila, die ja nicht so sehr die Gnade Gottes als vielmehr seine allumfassende Gerechtigkeit in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen stellte, sich auseinandersetzen mußte (vgl. z. B. ihre Diskussionen über das Leiden der Kinder, die ja noch keine Sünde getan haben und bei denen es darum nicht als gerechte Strafe angedeutet werden kann; *Maq.* 253,6 ff. u. Watt, *Free Will* 79). Die Gnade hingegen braucht nicht augenfällig zu sein; denn sie ist ja ex definitione unergründlich und nicht durchsichtig wie die mu'tazilitische Gerechtigkeit.

Ähnlich wie er dachte vielleicht später der gemäßigte Mu'tazilit Cubbā'ī (vgl. zu ihm Tritton, *Muslim Th.* 141 ff.), wenn er behauptete, daß das Leid Schmerz und Verdruß nur bereite „wie das Schröpfen, der Aderlaß und das Trinken von Medizinen" und, wenn es eintrete, ebenso wie dies dem Menschen immer am meisten fromme (vgl. Šahrastānī 121,3 ff.), also im Grunde sinnvoll und nur tropisch (*bil-macāz*) ein Übel sei (*Maq.* 537,6, auch 245,14 f.; vgl. Watt, *Free Will* 84). — Auch Johannes Damascenus kennt eine übergeordnete Gerechtigkeit Gottes im Leid (vgl. *De fide orth.* II cap. 29). — Zu den von der islamischen Frömmigkeit entwickelten Deutungen des Leides vgl. Ritter, *Meer* 228 ff.

Gott ist barmherzig; er wird alles Leid zum Guten wenden:

„Er ist der gütige (*karīm*) Herr: wer ihn suchet, der findet ihn, und wer ihn um seine Genüge bittet, dem gibt er sie; wer ihn fürchtet (*ittaqā*), den bewahrt er (*waqāhu*), und wer seine Nähe sucht, dem kommt er schnell entgegen (vgl. das Ḥadīṯ S. 187). Er ruft dich, wenn du zurückweichst, und nimmt dich auf, wenn du zurückkehrst . . .

Er macht dich siech, um dich gesunden zu lassen, wenn du das recht verstehst, und er macht dich arm, um dich reich zu machen. Er enthält dir vor, um dir zu geben: er enthält dir vor das Geringe und Vergängliche, um sein Wohlgefallen (an dir) zu haben und dir zu geben das Wertvolle und Beständige. Er läßt dich sterben, um dir Leben, und vergehen, um dir Beständigkeit zu schenken. Er gibt dir die Krankheiten als Arzenei (vgl. die Ansicht Cubbā'ī's oben), auf daß du ledig werdest des Siechtums der Sünden[22]; er

22 Auch für Isaak v. Ninive z. B. ist Krankheit Heilung der Seele (69/47).

bekümmert dich mit den Schmerzen, um abzuwaschen von dir den Schmutz der Verfehlungen, und er schlägt dich mit Heimsuchung, auf daß er dein (hartes) Herz weich mache, damit es nach dem Erlangen des Heils strebe. Er erwies dir schon Wohltaten[23], bevor du ihn batest, und wiederholte sie, nachdem du den Dank ihm gegenüber vernachlässigt hattest; in seiner Güte ließ er sie andauern, obwohl du dich andauernd von ihm abwandtest. Wie also könntest du sein Wohltun kennen . . . ?" (*'Aql* 112b,5 ff.).

Wenn selbst das Leid im Grunde nur eine — allerdings undeutbare — Wohltat Gottes ist, dürfte es dem Menschen nicht mehr schwerfallen, es zu ertragen; aber nicht jeder hat von vornherein die nötige Einsicht, dies zu verstehen. So tritt der Novize (*musta'nif*) dem Leid nur mit Geduld und Standhaftigkeit (*ṣabr*) gegenüber, der Weltmensch gar mit Niedergeschlagenheit (*caza'*; vgl. *Ḥilya* 92,16 f.).

Muḥāsibī übernimmt dieses Gegensatzpaar aus dem Koran (für *ṣabr* vgl. z. B. Sure 2/151, 22/36 etc.[24]; für *caza'* nur 14/25; dazu Ringgren, *Concept of ṣabr*, in: Isl. Cult. 26,84 und ders., *Fatalism* 113), wo es auf dem Sprachgebrauch der vorislamischen Poesie beruht (vgl. Ringgren, *Concept* 75 ff. u. *Fatalism* 53 ff.).

Er unterscheidet Stufen des *ṣabr*, je nachdem wann dieser eintritt, ob sofort im Augenblick des Unglücks — die höchste Stufe, getreu dem Ḥadīṯ *aṣ-ṣabru 'inda ṣ-ṣadmati l-ūlā*, „Geduld (soll man zeigen) beim ersten Anprall (des Unglücks)" (vgl. *Conc.* III 296 u. *Lisān* XV 226,12 ff.) — oder erst später (vgl. *K.aṣ-Ṣabr* in: Islca VI 287,2 ff.). Jedoch befürwortet er nicht mehr die starre Standhaftigkeit vor dem *dahr*, wie die vorislamische Zeit sie kannte: im Augenblick des „Anpralls" ist ein kurzes Gefühl der Niedergeschlagenheit nur natürliche Reaktion auf das unerwartete Ungemach und darum nicht sündhaft.

Bei der Erörterung des *hamm mauḍū'*, des „ungestraften Sinnens", ob man eine Sünde, die einem gerade einfällt, begehen soll oder nicht (vgl. dazu auch *Zuhd* 13b,15 f.), sagt Muḥāsibī:

„Und ein Sinnen (in der Bedeutung) des Einfalls, zu sündigen, mit welchem er gestraft wird (?), gleicht dem Anprall (*ṣadma*, des Unglücks, wenn es plötzlich über einen kommt) und der Niedergeschlagenheit (die man) beim Anprall des Unglücks (empfindet). Für dies(en Einfall ?) ist man dispensiert; dieser ist nicht Mangel an innerem Einverständnis (mit Gottes Willen) noch Unterlassen der Hingabe (an Gott) oder ein Hinausschreiten über die Grenzen des geduldigen Ausharrens, sondern eine Art der Niedergeschlagenheit[25] bei dem Unglück, die kein Mensch bezwingen kann, dispensiert (*mauḍū'a*) und verziehen. Sie ist keine Übeltat, denn der Prophet sagte bei seinem Unglück mit seinem Sohne Ibrāhīm (d. h. beim Tode seines Sohnes, den er von der Sklavin Maryam hatte): ‚Das Auge vergießt Tränen und das Herz trauert; aber wir werden nichts sagen, was den Herrn erzürnt'.

Also gehören die Träne und die Trauer des Herzens nicht zu den Dingen, die Gott erzürnen, und sie gehören nicht zu den Dingen, in denen das Unterlassen des geduldigen Ausharrens um Gottes willen einbeschlossen ist; darin liegt auch nicht, daß man das innere Einverständnis mit Gott(es Willen) unterläßt noch das innere Einverständnis mit und die Hingabe an das Gebot Gottes. Gott hat vielmehr den Sohn Adams davon dispensiert, weil er nur so geduldig auszuharren vermag und nur so (überhaupt) bestehen kann[26]. Wären Träne und Trauer bei dem Anprall (des Unglücks) Mangel an Einverständnis[27] und Zorn über die Fügung (*qaḍā'*) und ein Hinausschreiten über die Grenze des geduldigen Ausharrens, so hätte Gott seinen Propheten davor geschützt (*'aṣama*); aber er wurde wegen des Todes (seines Sohnes) davon dispensiert" (*Xalwa* 468,22 ff.; der Text scheint verderbt und ist vor allem zu Anfang nicht restlos klar).

* * *

Der Sinn des Leidens eröffnet sich dem Novizen noch nicht; er erduldet die Heimsuchung, aber er versteht sie nicht. Wenn er sie aber verstanden hat, wenn er weiß, daß „der Herr gerecht ist in seiner Fügung" und daß „es besser für ihn ist, wenn Gott für ihn wählt (*ixtiyār*), als er selbst", so ist er zum „Standort" (*maqām*) des „inneren Einverständnisses" (*riḍā*) gelangt (vgl. *Ḥilya* 89,14 ff.).

Hier erscheint also plötzlich der bei der Mu'tazila so zentrale Terminus *'adl* — aber in welch verändertem Gewand: es ist nicht mehr die Gerechtigkeit des Richters bei der Verteilung von Strafe und Lohn, sondern das „richtige Tun" aufgrund höheren, göttlichen Wissens.

So auch bei Kalābāḍī 28,15 (dazu Ritter, *Meer* 68) und, im Zusammenhang mit dem Leiden der Kinder, auch bei Baġdādī, *Uṣūl* 24 ult. f.; für Ġazzālī vgl. Wilzer in: Der Islam 32, 254.

Wie ein Vormund besser für sein Mündel entscheidet und wählt als es selbst, so Gott für den Menschen. Diese „Gerechtigkeit" ist verborgen und undeutbar und offenbart sich erst, wenn man in grenzenlosem geschöpflichem Vertrauen sich ihr hingegeben hat.

„Einverständnis ist die ruhige Hingabe (*sukūn ilā*) des Herzens an die Anordnungen (Gottes)" (*Ādāb* 91a,5; vgl. Qušairī 90,15 und Kalābāḍī 72,16 f.: beide leicht variierend *taḥta* statt *ilā*; dazu Hartmann, *Darstellung* 21: „. . . das Stillesein des Herzens unter dem Verlauf der Geschicke".

23 Lies *ni'am* statt *na'īm*.

24 Daneben taucht im Koran die Bedeutung „Standhaftigkeit im Kampf" auf (vgl. z. B. 6/111; Ringgren, *Concept* 83 f.), die jedoch für Muḥāsibī's Wortgebrauch unwesentlich ist.

25 Es ist *ciz'a* zu lesen statt *cur'a*!

26 Die Lesung *yakūnu* ist nicht ganz sicher. Ist dahinter eine Lacuna anzunehmen ?

27 Lies mit der Hs. *qillata riḍan* statt *qillatan tuḍnī*.

Diese „ruhige Hingabe" ist auch ein Kennzeichen des *tawakkul* (vgl. S. 179; ebenso wie *sakīna*, „Seelenruhe", vgl. *Makāsib* 38b, 10). *Riḍā* und *tawakkul* kommen sich manchmal sehr nahe: das Problem, ob man Gott um Gesundheit bitten dürfe, wird unter *riḍā* eingeordnet (vgl. *K.aṣ-Ṣabr* in: Islca VI 288,17 ff.; dazu Ritter, *Meer* 241 f.), das *tark at-tadāwī* unter *tawakkul* (vgl. S. 179; Ritter, *Meer* 214); die xorāsānische Schule betrachtete *riḍā* als den Endpunkt des Gottvertrauens (*nihāyat at-tawakkul*; vgl. Qušairī 89,6). Beide unterscheiden sich für Muḥāsibī jedoch insofern, als *tawakkul* sich auf Gegenwärtiges und Zukünftiges bezieht, *riḍā* hingegen auf ein bereits eingetretenes — und leidvolles — Geschehen (vgl. *Ri'āya* 203,7 und die Distinktion zwischen *riḍā* und *tafwīḍ* bzw. *ilcā'*, die beide schon vor dem Geschehen möglich sind und aus dem *tawakkul* entstehen, in: *Masā'il* 137b,6 ff.; dazu das Ḥadīṯ: *ar-riḍā ba'da l-qaḍā'* (Hucwīrī 179; ähnlich *Masā'il* 137b,11 f.).

Leider erfahren wir über diesen Begriff aus den uns erhaltenen Quellen sehr wenig; von dem *K.aṣ-Ṣabr war-riḍā* (vgl. S. 22) sind nur die letzten drei Folia erhalten[28]. Jedenfalls gebraucht Muḥāsibī *riḍā* bisweilen auch reziprok: wenn man mit Gott „zufrieden" ist, so ist er auch mit seinem Knecht zufrieden:

„Er ist einverstanden (zufrieden) mit dem Zustand seines Knechtes, solange der Knecht mit seinem Schicksalsspruch und Geheiß einverstanden ist . . ." (*Ādāb* 100a,14 f.; ähnlich *Tawahhum* 33,1).

Vgl. dazu die Stellen bei Smith, *Rābi'a the Mystic* 88 f. (für Rābi'a selbst vgl. Makkī, *Qūt* II 40,26 f.).

Die schmale Quellenbasis verbietet es auch, über eine Streitfrage zu entscheiden, auf deren Klärung die späteren Kompilatoren Qušairī (89, 5 ff.) und Hucwīrī (*Kašf* 180 ff.), einige Mühe gewandt haben: ob nämlich *riḍā* ein *maqām*, ein „Standort", sei oder ein *ḥāl*, ein „Zustand", d. h. (nach Hucwīrī's Ausführungen) mehr dem menschlichen *ictihād* oder der göttlichen *ni'ma* zuzuordnen sei (vgl. auch Ritter, *Meer* 191 ff.). Gegner in dieser Auseinandersetzung sollen die 'irāqische und die xorāsānische Schule gewesen sein. Gleichgültig nun, welcher von beiden welche Meinung zuzuschreiben ist — Qušairī und Hucwīrī widersprechen sich in diesem Punkt (Qušairī 89,6 ff.; Hucwīrī 177; dazu Hartmann, *Darst.* 21) —, so wird doch Muḥāsibī von beiden als erster Vertreter der *ḥāl*-Theorie in Anspruch genommen. Jedoch scheint hier eine Problemstellung in ihn hineingetragen worden zu sein, die er so noch nicht gekannt hat. Er gebraucht zwar die beiden Worte *ḥāl* und *maqām* (daneben auch *daraca* und *manzila*; *Ḥilya* 89,14 spricht er gar von *riḍā* als einem *maqām*!), scheidet jedoch nirgendwo ausdrücklich zwischen ihnen. Er scheint ihnen noch

28 Vielleicht stammen die S. 180 zitierten *Ḥilya*-Stellen daraus.

nicht den spezifischen technischen Sinn der späteren mystischen Theorie zu geben.

c) Das Problem der *xawātīm*

Über den Geltungsbereich der Prädestination im engeren Sinne, d. h. des Vorherbestimmtseins zu Heil oder Verdammnis, welches vor allem im Ḥadīṯ, vielleicht als weiterlebender vorislamischer Fatalismus im islamischen Gewande, eine recht große Rolle spielt (vgl. vor allem Buxārī, *Qadar*; dazu Watt, *Free Will* 18 ff.), sagt Muḥāsibī sehr wenig. Er kennt zwar den Begriff der *xawātīm*, der letzten Werke vor dem Tode, die das Heil des Menschen entscheiden (vgl. Buxārī, *Qadar* 5); aber er spricht von ihnen nur in rein paränetischem Sinne: die Furcht vor dem *sū' al-xātima*, dem schlimmen Ende (d. h. davor, daß man, mit einer schweren Sünde belastet, ohne Reue stirbt), soll als Heilmittel gegen den Glaubenshochmut wirken (vgl. *Ri'āya* 269,1 ff., vor allem 12 ff.).

Mag es auch so sein, daß, wie ein bekanntes Ḥadīṯ sagt, der Mensch sich mit seinen Werken „bis auf Armeslänge" dem Paradiese nähert und dann doch durch das Geheiß des „Buches" zur Hölle verdammt ist (vgl. Buxārī, *Qadar* 1; Watt 18/19), so legt Muḥāsibī doch den Akzent nicht darauf, daß die *xātima* — und damit das jenseitige Geschick — von Gott vorherbestimmt ist, sondern daß der Mensch nicht um sie weiß.

Selbst der Ungläubige wird vielleicht noch bereuen: auch 'Umar bekehrte sich ja erst spät zum Islam (*Ri'āya* 269,15 ff.), und andere Anhänger des Propheten fielen in der Ridda wieder von ihm ab (269,22 ff.).

In dieser Form findet sich der Gedanke auch schon bei den Kirchenvätern: Basilius sagte, daß ein Schiff auch noch angesichts des Hafens untergehen könne (vgl. Völker, *Gregor v. Nyssa* 81, Anm. 6).

d) Determinismus und liberum arbitrium. Dank

Recht spürbar wird die Problematik der Vorherbestimmung, wenn es um Determination oder Indetermination des menschlichen Handelns geht. Muḥāsibī steht hier vor der uralten Aporie, göttliche Allmacht und menschliche Verantwortung vereinbaren zu müssen (vgl. dazu Ritter, *Meer* 63 ff.). Seiner ganzen Einstellung entsprechend, neigt er natürlich mehr dazu, mit den *ahl al-ḥadīṯ* Gottes Allmacht voranzustellen als mit den Mu'taziliten die Willensfreiheit des Menschen. Nur muß er sich dagegen verwahren, daß aus dieser Haltung, die bei allem Tun Gott die Ehre gibt, quietistische Konsequenzen gezogen werden; damit wäre ja seiner Predigt alle Wirkung genommen:

„Ich sagte: Wieso ist es ihm denn erlaubt, für den Lebensunterhalt (*ma'āš*) zu sorgen oder sich um sein religiöses (Tun) zu kümmern, sein Ich zu schelten wegen seines Handelns oder sich zu einem Gehorsamswerk zu entschließen oder für seinen Lebensunterhalt die nötigen Anstalten zu treffen, wo er doch seine Sache Gott anheimgestellt hat (*tafwīḍ*) und sich selbst die Lenkung seiner Angelegenheiten abspricht?

Er antwortete: Das hindert ihn doch nicht daran, sein Ich wegen seiner mangelnden Leistung zu schelten und ihm wegen seiner Vergehen Vorhaltungen zu machen, wobei er ja dem Geheiß Gottes folgt, dies bei seinem Ich zu tun, und weiß, daß er nur durch die helfende Gnade (*taufīq*) Gottes, dem er seine Sache anheimgestellt hat, dazu gelangt ist. Denn er brachte ihn dazu und stand ihm bei, sein Ich und dessen Lust zu tadeln; er bestimmte ihm, dies zu tun.

Ebenso: wenn er sich zu etwas entschließt (, das) seinem jenseitigen Heil (förderlich ist) oder zur Sorge um Lebensunterhalt, der ihn zum Gehorsamswerk gegen Gott stärkt, so entschließt er sich nicht, weil es von ihm abhinge, sondern weil ihm (Gott) in seiner Gnade[29] den Entschluß geschenkt hat, das zu tun, was (ihn) seinem Herrn näherbringt, nämlich Gehorsamswerk und (Suchen des) Lebensunterhalts, ohne den kein Gehorsamswerk zustandekommt, weder Aufrechterhaltung des Lebens noch Kraft, um seinem Herrn nahezukommen[30].

Das ist, bevor er sich entschließt, indem er sich zu diesem Entschluß aufrafft; er weiß aber, daß auch dieses Sich-Aufraffen von seinem Herrn stammt, und daß er es ihm in seiner Gnade geschenkt hat. Wenn er also sich entschließt, weiß er, daß der Entschluß aus der göttlichen Fügung über ihn entspringt; und wenn er einen Unterhalt oder ein Gehorsamswerk erstrebt, so soll er (seine Sache) Gott anheimstellen, daß er dies für ihn bestimme.

Wenn ihm aber ein Einfall (*xāṭir*) kommt, der ihn zur Hoffnung auf seine (eigene) ‚List' oder seine Maßnahmen oder auf den Beistand irgendeines Geschöpfes Gottes aufruft, so soll er dies abweisen und sich wieder der Erwartung dessen, was Gott für ihn bestimmt hat, zuwenden. Er verhält sich also, als ob er nicht strebte, weil die Sorge darum, daß ihm dies von sich selbst aus oder durch einen Menschen gelingen möchte, aus seinem Herzen geschwunden ist . . ." (*Masā'il* 137a,10 ff.).

Nicht nur die Handlungen des Menschen, selbst die seelischen Antriebe, die diesen vorangehen, sind von Gott bestimmt: sie geschehen nur durch das *taufīq*[31], die helfende Gnade Gottes. Es steht darum dem Menschen, wenn er diese Einsicht ernst nimmt, am besten an, seine Sache ganz Gott anheimzustellen und sich selbst alles „Walten" (*tadbīr*) abzusprechen — nicht jedoch in dem Sinne, daß er nun die Hände in den Schoß legt und nichts mehr für sein Heil tut, sondern so, daß er die „Einfälle" seines Ich niederhält und, Gottes Geheiß folgend, das Böse meidet. So ist die Aporie,

29 Es ist 137a,17 *manna* zu lesen statt *marra*.
30 Die Stelle scheint verderbt. Lacuna?
31 Muḥāsibī entnimmt den Begriff aus Sure 11/90 (zitiert *Ri'āya* 34,20 f.).

obzwar theologisch unbewältigt, doch in ihren praktischen Konsequenzen gelöst — und darum geht es ja Muḥāsibī in erster Linie. Gott, der das Handeln des Menschen bestimmt, und der Mensch, der sich dieser Bestimmung aufschließt, wirken zusammen. Muḥāsibī vertritt einen im Grunde undogmatischen Synergismus, mit dem er, orthodoxem Denken entsprechend, die Mitte zwischen Fatalismus und Indeterminismus zu halten versucht. In einem berühmten Ḥadīṯ qudsī, welches Muḥāsibī zweimal in seinen Schriften (*Ri'āya* 20,14 ff. u. *Masā'il* 127b,15 ff.: gekürzt), und beide Male mit ausdrücklichem Bezug auf das *taufīq*, zitiert, wird der Anteil Gottes an dem erfolgreichen religiösen Tun seines Knechtes als ein schrittweises Entgegenkommen auf dem Wege zu ihm dargestellt:

„So überliefert Abū Huraira vom Propheten, daß er sagte: Gott hat gesagt: O Mensch[32], wenn du dich mir um eine kleine Spanne (zwischen Daumen und Zeigefinger) näherst, so nähere ich mich dir um eine große (vom Daumen bis zum kleinen Finger); näherst du dich mir um eine große Spanne, so nähere ich mich dir um eine Elle; näherst du dich mir um eine Elle, so nähere ich mich dir um einen Klafter (*bā'*), und wenn du mir in Eile[33] entgegenkommst, so komme ich zu dir im (gemächlichen) Lauf" (*Ri'āya* 20,14 ff.).

Vgl. *Conc.* II 176 s. v. *ḏirā'* und Ritter, *Meer* 336: in beiden ist es in seiner üblichen Fassung, ohne den ersten Satz, übernommen. Massignon behauptet (*Essai* 106), Muḥāsibī schreibe das Ḥadīṯ Ibn Musaiyib zu: im Text steht davon nichts; warum es auf Abū Ḏarr als Autor zurückgehen soll, weil dieser im *Musnad* des Ibn Ḥanbal (V 153) als erster Tradent genannt wird, ist mir nicht ganz verständlich.

Muḥāsibī amplifiziert an anderer Stelle diesen Gedanken:

„. . . er (Gott) sieht es gerne bei seinem Knecht, der guten Willens ist (*al-murīd*), daß er aufrichtig nach seinem Wohlgefallen strebt, also für ihn mit seinem Ich sich plagt, für ihn mit seiner Lust kämpft . . .

Würde ein Knecht von den Knechten dieser Welt auf seinen Herrn zuschreiten, schwach an seinem Leibe, und also schreiten in seiner Schwäche, fallend bei seinem Gehen und wieder sich erhebend, und würde ihm dies mehrmals geschehen — würde sein Herr ihn dann erblicken, wie er auf ihn zuschreitet und dahinstolpert, auf das Gesicht fallend vor Schwäche und darauf wieder sich erhebend, wie aber sein Fallen ihn nicht hindert, auf ihn zuzuschreiten, um seine Nähe und sein Wohlgefallen zu erstreben — würde er so sehen, wie ihm dies mehrmals zustößt, während er auf ihn zuschreitet, und besäße er dann viele Reittiere und hätte auch nur das geringste Maß an Edelmut und Erbarmen, so würden sein Edelmut und sein Erbarmen ihm keine Ruhe lassen, bis[34] er ihm ein Reittier entgegenschickte, auf dem er zu ihm kommen kann, sich erholend von seinem Falle, und auf dem er eilen kann, ihm zu begegnen.

Aber von Gott ist das noch viel eher zu erwarten . . .". (*Ri'āya* 199,16 ff.).

32 Es ist 20,15 *yā-bna Ādam* zu lesen statt *bi-bni Ādam*.
33 Der Text hat in allen Hss. *sa'y* anstatt des üblichen *mašy*.
34 Es ist mit der Variante *illā an* zu lesen statt einfach *an*.

In beiden Texten scheint Muḥāsibī, im Gegensatz zu dem oben zitierten Passus aus den *Masā'il*, vorauszusetzen, daß der Mensch den ersten Schritt tut: Gott „ebnet ihm" dann „den Weg zum Gehorsam" (*Ri'āya* 20,9). Das entspricht Muḥāsibī's Absicht, den Leser und Hörer seiner Ermahnungen zur reuigen Umkehr und *mucāhada* anzuhalten (vgl. *Ri'āya* 20,2 ff. u. 199,13 ff.); darum ist nur selten — eben wenn es darum geht, den Wert des Gottvertrauens und des Gott-Anheimstellens zu betonen — davon die Rede, daß auch dieser erste Schritt schon eine Gnadengabe Gottes ist.

* * *

Mit dieser Einstellung löst Muḥāsibī das *qadar*-Problem auf etwas andere Weise als sein großes Vorbild Ḥasan al-Baṣrī. Ihm hätte wohl kaum noch, wie Ḥasan von Mālik b.Anas (vgl. Tabarī III 2492,18 ff.; nach Massignon, *Essai* 176), der Vorwurf gemacht werden können, er sei von den Qadariten verführt worden. Ḥasan hatte ja in der Tat in einem Sendschreiben an den Kalifen 'Abdalmalik die Ansichten der Qadarīya mit Argumenten aus dem Koran und Vernunftbeweisen verteidigt.

Ed. Ritter in: Der Islam 21, S. 67 ff.; dazu das Referat von Obermann in: JAOS 1935, 138 ff. Für seine Unechtheit, die immer wieder einmal behauptet worden ist, lassen sich keine stichhaltigen Gründe anführen (vgl. Ritter in: Der Islam 21,63).

Auch ihm ging es ebensowenig wie Muḥāsibī um reine dogmatische Thesen, sondern um das subjektive Erlebnis der Verantwortung vor Gott, dessen Macht auch durch diese Verantwortung nicht eingeschränkt werden kann. Und auch für ihn stand es fest, daß „nur der *munāfiq* sich mit der Prädestinationslehre um die Verantwortung herumdrückt" (Ritter in: Der Islam 21,62); Quietismus galt ihm nur als Bequemlichkeit und Heuchelei:

„Würdest du (zu einem Quietisten) sagen: ‚Lege deinem Pferd doch keine Fesseln an und binde es nicht an, schnüre auch deinem Kamel nicht die Beine zusammen (*'aqala* = die Hinterfüße an die Vorderschenkel) aus Furcht, sie könnten wegrennen; denn davon wird nur geschehen, was dir bestimmt. Es macht dir also nichts aus, ob du (sie) fesselst oder ohne Fessel freiläßt', so würde er dir das übelnehmen" (S. 75,15 ff.).

Vgl. die Geschichte von dem Beduinen, der zum Propheten auf einer Kamelin kommt und ihm erklärt: Ich lasse sie los und vertraue auf Gott. Der Prophet sagt darauf: Binde sie an und vertraue auf Gott! (vgl. Ritter, *Meer* 214 mit Stellennachweisen).

Auch er kennt übrigens schon den Terminus *taufīq* (vgl. *Risāla* 81,11). Aber aus der Erkenntnis heraus, daß nur aus der Entscheidungsfreiheit

eine aktive Frömmigkeit erwachsen kann, betont er die indeterministische Seite des Korans so stark, daß schon Muḥāsibī sich wohl nicht mehr damit hätte identifizieren können[35]. Er sah noch keine andere Wahl, als qadaritisch zu reden, um die ethische Selbstbestimmung des Menschen zu wahren.

Daß man diesen Zusammenhang spürte, scheint ein Ausspruch des 'Āmir b.Šarāḥīl (gest. zwischen 103 u. 105/721—724) zu zeigen: „Wisse, daß die gute Tat von Gott kommt, die böse aber von dir selber (*min nafsika*; nach Sure 4/81), und sei (dennoch) kein Qadarit" (vgl. Ibn Sa'd VI 173,12).

Deutlich wird die Distanz zu Muḥāsibī beim Problem der Sünde. Muḥāsibī kann bisweilen so weit gehen, auch Gleichgültigkeit und Vergessen, die unmittelbaren Ursachen der Sünde, als göttliche Heimsuchung zu bezeichnen (vgl. z. B. *Masā'il* 139b,10 ff.); Ḥasan hingegen müht sich deutlich, Gott „nichts Böses zuzuschreiben"[36]:

„Entspränge der Unglaube der Fügung und der Bestimmung Gottes, dann hieße er (Gott) ihn (auch) gut bei dem, der ihn begeht; Gott kann nicht etwas fügen und dann (diese) seine Fügung nicht gutheißen" (*Risāla* 69,9 f.).

Darin, daß Gott nicht Urheber des Bösen sein kann, waren sich die östlichen Kirchenväter mit ihrem heidnischen Gegenspieler Plotin einig; ihre Haltung geht letzten Endes über Philo auf Plato, *Staat* X 617E, zurück: „Die Verantwortung trägt, wer wählt, nicht Gott" (vgl. Völker, *Gregor v. Nyssa* 83, Anm. 5; zu Isaak v. Ninive vgl. 218/147; zu Johannes Damascenus, Guilleaume in: JRAS 1924,46).

Die Lust leitet den Menschen in die Irre (*Risāla* 72,4), nicht Gott; denn im Koran heißt es ja nur (87/3): „ . . . und der bestimmt und rechtleitet", nicht aber: „ . . . bestimmt und irreführt (*aḍalla*)" (*Risāla* 69,14). Gott wirkt also mit beim Gehorsamswerk, nicht aber bei der Sünde.

Auf die Frage, wie Gott sich bei der Sünde verhält, hat Ḥasan keine Antwort gegeben; rein dogmatischen Diskussionen über die Konsequenzen seiner Einstellung scheint er ausgewichen zu sein.

Vgl. seine Bemerkung zu 'Amr b. 'Ubaid's Indeterminismus und den Kommentar Ritter's zu dieser Stelle, in: Der Islam 21,61.

Muḥāsibī nun weiß eine Antwort: Gott „läßt" den Sünder „im Stich" (*xaḍala*; zurückgehend auf Sure 3/154); er überläßt ihn seinem Ich, das ihn zur Sünde verleitet, wenn er Gott auch nicht eine Spanne entgegenkommt. Wenn er jedoch auf Gott vertraut, daß er ihn „beschützen" (*'aṣama*) wird, dann ist Gott „zu edel", ihn im Stiche zu lassen (*Ri'āya* 188,11 f.; ähnlich 89,18).

35 Bezeichnenderweise existiert von seiner Risāla auch ein orthodoxer Auszug, der die schlimmsten Stellen wegläßt (vgl. Ritter l. c. 62).

36 Es ist dies das Urproblem der Qadarīya (vgl. Malaṭī, *Tanbīh* 126 ff. u. Ritter in: Der Islam 21,58).

Ḥasan hatte in ähnlichen Zusammenhängen noch sich schärfer ausgedrückt: „Wisse, o Fürst der Gläubigen ('Abdalmalik), daß Gott zu gerecht und zu rechtdenkend (*anṣaf*) ist, einen Knecht zu blenden und dann zu sagen: ‚Sieh! Sonst strafe ich dich' . . ." (*Risāla* 74,17 f.).

Wenn der Mensch eine Sünde begeht, so nur, weil er sich mit seiner Gleichgültigkeit schon vorher für sie aufgeschlossen hat und Gott sie zur Strafe geschehen läßt; seine Schuld liegt in seiner Natur. Dem Frommen aber sind alle guten Taten ein Geschenk; denn Gott ist mit ihm zufrieden:

„Wisse, daß die Wurzeln der Dinge, aus welchen sich alles Gute verzweigt . ., darin bestehen, daß du die Gnadengaben (Gottes an-)erkennst und (dafür) tätigen Dank abstattest und daß für dich feststeht, daß die Gesamtheit des Guten (Tuns) Geschenk Gottes ist, nämlich die Grundlegung des Verzeihens, und in die Kategorie Wohlgefallen (*riḍā*, vonseiten Gottes) gehört, daß aber alles Böse Strafe ist[37], in die Kategorie *xiḏlān* gehört und Zeichen des Zornes (Gottes) ist" (*Xalwa* 43,9 ff.).

Ähnlich auch der Gegensatz εὐδοκία, „Wohlgefallen" — συγχώρησις, „Erlaubnis" (bzw. ἐγκατάλειψις, „Im-Stiche-Lassen" = *xiḏlān*) bei Johannes Damascenus (vgl. Wensinck, *Muslim Creed* 145); vgl. entsprechend *ma'ūna* und *tark* in der arab. Übers. des Isaak von Ninive (Nr. 22); lateinisch: operari und deserere (vgl. Lottin, *Psychologie* I 27).

Dieses Gegensatzpaar *taufīq* (bzw. *riḍā* oder *'iṣma*, „Schutz vor der Sünde"; vgl. *Ri'āya* 114,1) und *xiḏlān* ist bezeichnend für jenen Synergismus, der zwischen Determinismus und Willensfreiheit zu vermitteln sucht. Der erste, von dem Aš'arī diese Terminologie überliefert, ist Ḥusain b. Muḥ. an-Naccār, wohl ein Schüler Ḍirār b.'Amr's (vgl. *Maq.* 283 ff., bes. 283,10 f. u. 15 f.; zur Übers. vgl. Watt 106 f.), der anscheinend, soweit die spärlichen und etwas widersprüchlichen biographischen Notizen einen Schluß zulassen (vgl. Watt 132, Anm. 63), etwas älter als Muḥāsibī war.

Naccār soll im Determinismus und in der Bejahung der Eschatologie mit den Orthodoxen, in der Leugnung der Attribute und der visio beatifica mit den Mu'taziliten übereingestimmt haben (vgl. Baġdādī, *Farq* 195,12 ff.). Bei ihm wird allerdings nicht, wie bei Muḥāsibī, *xiḏlān* mit der Sünde verbunden, sondern mit dem Unglauben (vgl. Watt 107); doch dürfte dieser Unterschied mehr verbal als in der Sache begründet sein.

Es dürfte sich also nicht, wie noch Wensinck annahm (*Muslim Creed* 43 f.), um eine „mu'tazilitische Doktrin in gemäßigter Form" handeln; vielmehr scheint es, daß die Mu'tazila sie von ihren Gegnern übernahm:

37 . . . *anna camī'a š-šarri mina l-ma'āṣī 'uqūbatun*. Ich möchte wegen der Analogie zu dem *anna cimā'a l-xairi mawāhibu mina llāh* in Z. 11 die Lesung *'uqūbatun* der grammatikalisch ebenfalls möglichen Lesung *'uqūbatan* („daß alles Böse als Strafe von den Sünden kommt") vorziehen. Ähnlich auch eine anonyme mu'tazilitische Ansicht zum *xiḏlān* (*Maq.* 265,4 f.).

Erst Cubbā'ī (gest. 303/915—16, also 60 Jahre nach Muḥāsibī), der sowieso in manchem die extremen mu'tazilitischen Einstellungen abschwächt (vgl. Watt 84 ff. u. Tritton, *Muslim Th.* 149), kombiniert *īmān* mit *taufīq* (*Maq.* 263,1 f.); noch Ca'far b.Ḥarb (gest. 236/850—51, also 7 Jahre früher als Muḥāsibī) hatte daran festgehalten, daß *taufīq* keineswegs beim Menschen das Gehorsamswerk hervorbringen müsse, damit also die Willensfreiheit hervorgehoben (*Maq.* 262,15 f.).

Aš'arī knüpft an die Terminologie Naccār's an; auch er kennt dieses Miteinanderwirken von Gott und Mensch, das den Glauben auf das *taufīq* und den Unglauben auf das *xiḏlān* Gottes zurückführt (vgl. Šahrastānī 169,1 ff.). Von ihm aus werden dann diese Gedanken allmählich Allgemeingut der Orthodoxie (für Cuwainī vgl. z. B. Tritton 189). Aber noch Ṭabarī, der in seinem Korankommentar sich der gleichen Sprache bedient, wird deswegen vorgeworfen, daß er mit der Mu'tazila sympathisiere (vgl. Goldziher, *Koranausl.* 94) — ein leichterklärliches Mißverständnis: vor dem simplen Prädestinationsglauben wird der Mittelweg zum Extrem.

* * *

Da sich selbst das Handeln des Menschen, also das, wo er am ehesten selbst zu bestimmen meint, als von Gott gewirkt oder zumindest gelenkt erweist, bleibt ihm, wenn er Gutes tut, nur der Dank an den, der es ihn tun ließ. Muḥāsibī spricht darum nicht nur von einem Dank für die äußeren Güter, die dem Menschen zuteil werden, Reichtum usw., sondern auch von Dank für das Tun des Guten und das Unterlassen des Bösen. Wenn das Werk selbst ein Geschenk ist, wird der Lohngedanke hinfällig (vgl. auch Ritter, *Meer* 279); man wird nicht mehr gelobt wegen eines Verdienstes, sondern wegen einer Gnade:

„Der Mensch wird gelobt ob der Gnadengabe des Guttuns, wo doch Gott dazu seinen Beistand gibt, und er wird getadelt ob des Übeltuns, wo doch Gott davor schützt (*'aṣama*). Gott also gebührt der Dank für alles, was die Menschen tun und lassen; wenn nämlich einer unter ihnen Gutes tut, so ist die Gnadengabe des Guttuns auf ihn herabgekommen und verlangt ihm den Dank ab, und wenn er sich des Übeltuns enthält, so ist die Gnadengabe des Schutzes über ihn herabgekommen und verlangt ihm den Dank ab" (*Xalwa* 53,22 ff.).

Der Mensch empfindet sich als Gott völlig ausgeliefert; das Geschick, das sein Schöpfer ihm bestimmt, trägt ihn sicher mit sich fort. Gerade in diesem Ausgeliefertsein fühlt er sich geborgen: Gott wird ihn in seinem Mühen nicht enttäuschen — denn auch er ist dankbar:

„Du dankst Gott dafür, daß du das Rechte erkannt und es für Gott gegen dein Ich anerkannt hast, und du bittest ihn um Beistand gegen es (dein Ich) und gegen deinen ‚bösen Feind', weil er dir aufs beste Beistand leistet. Denn

er ist dankbar: er gab dir die Erkenntnis, dann nahm er von dir deine Anerkennung des Rechten, welches er dich erkennen ließ, an als Dank (deinerseits), für den er dich (wieder) belohnte: im Diesseits mit dem Lichte der Weisheit[38] in deinem Herzen und im Jenseits mit reichlichem Lohn. Er ist dankbar und langmütig (*ḥalīm*; vgl. Sure 64/17)" (*Xalwa* 50,24 ff.).

Damit ist also der Synergismus auf eine höhere Ebene gehoben: Gott und Mensch wirken zusammen, indem der Mensch für die Gnadengaben, die ihm zuteil werden, dankt und Gott ihm für diese Dankbarkeit dankt. Muḥāsibī hat diesen Gedanken wohl aus dem gelegentlich (z. B. *Ri'āya* 33 pu. f.) von ihm zitierten Koranvers herausinterpretiert: „Wenn ihr dankbar seid, werde ich euch hinzugeben" (14/7: *la-in šakartum la-azīdannakum*). Diese „Zugabe" (*ziyāda*) besteht in neuem Gehorsam gegenüber Gott (*Ri'āya* 35 ult.); durch den Dank wird der Gehorsam allmählich zur Gewohnheit.

Der Dank scheint also der letzte Rest an Aktivität, der dem Menschen bleibt; durch ihn „verdient" er die „Zugabe", die Gott ihm schenkt, oder, wenn er ihn in der „Gleichgültigkeit" gegenüber der Sünde versäumt, die Strafe:

„Niemand ist stark[39] (zugleich: fähig zu handeln, *qawī*) außer vom Danke her, noch schwach[39] außer durch sein Versäumen (des Dankes); denn die Gnadengaben gehen zuerst von Gott aus auf seine Geschöpfe. Gott hat es sich nämlich zugunsten all seiner Geschöpfe auferlegt[40], zuerst Gnade zu spenden; ihm steht es besser an, seiner Menschheit Gutes zu tun. Ihnen aber hat er den Dank zur obligatorischen Pflicht gemacht. Dann hat er sich auferlegt, daß auf den Dank Zugabe folgen solle, aus Gnade; denen aber, die ihm gegenüber den Dank verabsäumen, hat er Strafe auferlegt, als Prüfung. Dann verzeiht er, wem er will, und straft, wen er will" (*Xalwa* 54,22 ff.).

Mit seiner Antwort auf die Gnadengaben Gottes scheint der Mensch sein Geschick zu bestimmen. Aber auch diese Einsicht erweist sich — zumindest was die guten Werke angeht — im vertieften Nachdenken als Täuschung: auch der Dank selber ist ja nur ein Gehorsamswerk und insofern Gnadengabe (vgl. *Ri'āya* 214,4):

„Wann also könnt ihr den Dank für sie (die Gnade der guten Werke) abstatten? Würde euch Gott nicht den Dank inspirieren, ihr würdet nicht danken" (*Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 22b,13 ff.).

---

38 Lies: *nūr al-ḥikma* statt *nūran li-ḥikma*.

39 Lies: *laisa aḥadun qawīyan* (bzw. *ḍa'īfan*) statt *qawīyun*; oder, mit der Hs., verbal: *qawiya* bzw. *ḍa'ufa* (zu *laisa* + Perfekt vgl. Reckendorff, *Arab. Syntax* par. 154,7)?

40 Vgl. dazu Sure 6/54: *kataba 'alā nafsihī r-raḥmata*; hier aber noch stärker: *aucaba 'alā nafsihī*.

Kalābādī überliefert uns folgendes Dictum Muḥāsibī's: „Der Dank ist eine Zugabe, die Gott den Dankbaren schenkt" und erklärt es mit den Worten: „d. h.: wenn er dankt, gibt Gott ihm helfende Gnade (*taufīq*) hinzu; so wird er noch dankbarer (*zāda šukran*)" (*Ta'arruf* 71,3 f.).

Damit aber ist endgültig alles gute Handeln auf das göttliche Gnadenwirken zurückbezogen; Gott dankt für den Gehorsam (so z. B. in einer Offenbarung an „einen Propheten" für die Furcht: *Ḥilya* 81,3; auch für die Angst: *Ri'āya* 198,12) und dankt zugleich mit dem Gehorsam. Ḥallāc gibt später dem Gedanken die letzte Schärfe: „Komm doch, in mir dir selbst zu danken", so betet er: Gott dankt sich selbst im Menschen (vgl. Massignon, *Passion* 116; dazu Ritter, *Meer* 179).

Wie weit der Mensch durch sein Versäumen des Dankes die Sünde mitbestimmt, erfahren wir aus den Texten nicht.

* * *

Den Begriff *iktisāb*, „Erwerbung", der schon bei Ḍirār b.'Amr und Naccār, später dann auch bei Aš'arī in diesem Problemkreis auftaucht und den „sehr reduzierten menschlichen Anteil an der Handlung" umschreibt (vgl. Ritter, *Meer* 67 mit reichen Literaturverweisen), hat Muḥāsibī nicht übernommen; er gebraucht das Wort recht selten, bisweilen parallel mit *'amal*, aber nie als Terminus einer Theorie zum *xalq al-af'āl*. Entsprechend der Bedeutung, die es im Koran hat (vgl. dazu Boneschi: *Kasaba et iktasaba*, in: RSO 1955, 17 ff.), heißt „erwerben" für ihn nur: auf sein Konto beim Jüngsten Gericht (die „Schriftrolle", *ṣaḥīfa*; vgl. S. 36) erwerben, damit dementsprechend mit einem abgerechnet wird (vgl. *Ri'āya* 17,5) — nicht aber: eine Handlung, die Gott einem bestimmt hat, sich zu eigen machen.

35. Die Attribute (*ṣifāt*) Gottes

Das *ṣifāt*-Problem im allgemeinen, so wie es die Mu'tazila in den Mittelpunkt der Diskussion gerückt hatte, hat Muḥāsibī nirgendwo in seinen Schriften berührt. Wir erfahren nur, daß er sich sowohl von dem absoluten *ta'ṭīl* Cahm b. Ṣafwān's (vgl. dazu Tritton 63) als auch von dem anderen Extrem, dem *tašbīh*, distanzierte (vgl. S. 8 und 90). Im allgemeinen bleibt er bei jener verbreiteten *tanzīh*-Theologie der frommen Kreise, der es nur darum ging, Gott von allem Geschöpflichen „fernzuhalten" (*nazzaha*) und über alles Menschliche, also auch über alles menschliche Verstehen, hin-

auszuerheben, ohne sich dabei über alle theoretischen Konsequenzen dieser Haltung zu äußern (vgl. dazu Ritter, *Meer* 78 f. und Macdonald in: EI 1, 321 f., Art. *Allāh*):

„Das Verstehen von Gott her (*al-'aql 'an Allāh*) kennt keine Grenze, weil Gott selber keine Grenze hat für den Verständigen, die sich durch Begrenzung (*taḥdīd*; auch „Definition", ὁρισμός) feststellen ließe, damit das Wissen das Wesen seiner Attribute umfassen könnte oder das gewaltige Maß seines Lohnes und seiner Strafe; denn er sieht (ihn) ja nicht mit eigenen Augen (wie im Paradies). Und selbst wenn er Gott — herrlich ist sein Lob und heilig sind seine Namen — mit seinen Attributen mit (eigenen) Augen sähe, so würde er ihn doch nicht mit seinem Wissen umfassen können" (*'Aql* 108a,11 ff.).

Die Attribute wehren jedem Vergleich mit dem Irdischen:

„Die Zungen stocken davor, ihn in seinen Attributen (mit Irdischem) zu vergleichen (*tamṯīl*); denn er ist einzig in seinem Wesen, so daß ihm andere Wesen nicht gleich sein können. Er ist zu hoch in seiner Herrlichkeit, um den Geschöpfen gleich zu sein; er ist erhaben, nichts tritt ihm zur Seite, kein Partner gesellt sich zu ihm" (*Tawahhum* 61,7 ff.).

Gott ist vollkommen:

In einer vorwiegend philologischen Exegese der *Fātiḥa* (vgl. *Masā'il* 124a, 15 ff.; dazu S. 197) erklärt Muḥāsibī „Göttlichkeit" (*ilāhīya*) mit Vollkommenheit; allem, was auch nur in der geringsten Beziehung einen Mangel hat, kommt Göttlichkeit mit Notwendigkeit nicht mehr zu.

Man wird wohl, trotz der fehlenden Zeugnisse, Šahrastānī Glauben schenken dürfen, wenn er Muḥāsibī zur Ṣifātīya rechnet (148,5)[41], aus der später auch Aš'arī hervorgehen sollte. Er sagt über deren Lehre:

„Wisse, daß eine große Anzahl der ‚Altvorderen' ewige Attribute für Gott behauptete . . ., ohne aber zwischen Wesenseigenschaften und Tateigenschaften (*ṣifāt aḏ-ḏāt* und *ṣ. al-fi'l*) zu scheiden . . . Desgleichen behauptete sie Offenbarungseigenschaften (*ṣ. xabarīya*) wie die Hände und das Antlitz, ohne dies umzudeuten; sie sprachen vielmehr: Dies sind Attribute, welche im göttlichen Gesetz (*šar'*) vorkommen (ohne rational erfaßbar zu sein), also nennen wir sie Offenbarungseigenschaften" (Šahrastānī 145,4 ff.).

Von der mu'tazilitischen Distinktion zwischen *ṣifāt aḏ-ḏāt* und *ṣ. al-fi'l* (vgl. *Maq.* 508,11 ff.), die der Ṣifātīya hier ausdrücklich abgesprochen wird, findet sich in Muḥāsibī's Schriften keine Spur (vgl. zu ihr im Syrischen *dīlāiṯā dᵉ-sā'ōrūṯā* und *dīlāiṯā da-kyānā*; so Woodbroke Studies II 13; auch bei Isaak v. Ninive 161/109).

Einen Schritt weiter kommt man, wenn man, einer sehr ansprechenden Vermutung H. Ritter's, die sich nun durch eine Parallele stützen läßt (vgl. S. 208), folgend, den von Aš'arī (*Maq.* 546,16) zitierten Ḥāriṯ mit Ḥāriṯ al-Muḥāsibī identifiziert (vgl. *Maq.* Index s. n.)[42]. Er wird im Zusammenhang mit den Schulgenossen des Ibn Kullāb (gest. nach 240/854, also Zeitgenosse Muḥāsibī's; zu seinem „System" vgl. Tritton 107 f.) zitiert und tritt auf als der Autor der Lehrmeinung, daß „der Schöpfer (*al-bāri'*) nicht von seinen Attributen verschieden sei, seine Attribute jedoch unter sich verschieden seien" (ähnlich auch 170,15 f., aber ohne jeden Namen). Den Akzent dieses Satzes spürt man erst dann recht heraus, wenn man ihm die Formulierung Ibn Kullāb's selbst gegenüberstellt, daß nämlich die Attribute Gottes „nicht er und auch nicht anders als er" seien (546,11; auch 169,12 f.). „Al-Ḥāriṯ" übernimmt davon nur die zweite Hälfte, während er die These „Die *ṣifāt* sind nicht gleich Gott" aufgibt. Gott ist ihm unbedingt mit seinen Attributen identisch, sie unterscheiden sich nicht von ihm, nur unter sich. Diese Formulierung scheint mu'tazilitischer als die Ibn Kullāb's, ein Merkmal, das recht gut zu Muḥāsibī passen würde, der ja allem Anschein nach das Denken der Mu'tazila genau studiert hat.

Die Anhänger Ibn Kullāb's sind anscheinend identisch mit jenen *Maq.* 484,13 f. zitierten Gegnern Abū l-Huḏail's, von denen dort die gleiche Lehre (*ṣifāt* zugleich mit Gott identisch und nicht mit ihm identisch) überliefert wird. Abū l-Huḏail selbst setzt Gott gleich mit seinen *ṣifāt*, scheint aber nach dem Zeugnis des Aš'arī in bezug auf das Verhältnis der *ṣifāt* untereinander eine ähnliche Formel wie Ibn Kullāb gebraucht zu haben (also: *ṣifāt* = *Allāh*, aber untereinander zugleich identisch und nicht identisch; vgl. Maq. 484,5 ff. Ähnlich auch Ibn Sa'īd al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam* 21,10 ff.; Tritton gibt S. 84 diese Stelle nicht genau wieder). Al-Ḥāriṯ weicht mit seiner Ansicht diesen Paradoxen aus. Die Unterschiede sind zweifellos sehr subtil. — *Korr. Zus.*: Aufgrund einer Notiz im Handexemplar Professor Ritter's finde ich, daß auch Ibn Taimīya (*Minhāc* 118,9 ff.) die Gesinnungsverwandtschaft Muḥāsibī's mit Ibn Kullāb gerade im *ṣifāt*-Problem hervorhebt (ähnlich auch *Maḏhab as-salaf* 74,3 ff.). Subkī rechnet Ibn Kullāb zur Ṣifātīya (*Ṭab.* II 52,1), und die ihm von Ibn Taimīya (*Risāla Tadmurīya* 66,2 ff.) zugeschriebene Einstellung zu den *ṣifāt fi'līya* bzw. *xabarīya* stimmt in der Tat mit deren Haltung, so wie sie Šahrastānī referiert (s. o.), überein. Bezeichnenderweise hat sich auch Muḥāsibī's Schüler Cunaid der Lehre Ibn Kullāb's angeschlossen (vgl. Baġdādī, *Uṣūl* 309, 14 ff.).

41 Vgl. auch Subkī, *Ṭab.* II 37,12: „die meisten *mutakallimūn* der Ṣifātīya berufen sich auf ihn".

42 Es ist unwahrscheinlich, daß hier der Ibāḍite Ḥāriṯ gemeint ist (zu ihm vgl. Šahrastānī 247,10).

II. DIE INNERE BEGEGNUNG

36. Gebet, *ḏikr* und *samā'*

Zwei Wege führen zur Gotteserkenntnis: einer über die Außenwelt, aus deren immanenter Ordnung man die Vorsehung und die Einzigkeit des Schöpfers erschließt, und der andere hinein in die Tiefen der Seele, wo man plötzlich die Grenzen des Selbst überschreitet und vor Gott steht. Der erste haftet an den Dingen, „nimmt sie zum Beispiel" (*i'tibār*), der zweite kann sich steigern zu personalem Kontakt, vor allem im Gebet. Das Gebet steht der Verinnerlichung am nächsten; darum wird ihm immer wieder im asketischen Läuterungsprozeß eine Sonderstellung eingeräumt.

Schon die Therapeuten waren immerdar in Gedanken bei Gott (vgl. Philo, *De vita contemplativa* 26, VI 52,19 ff.) Als Beispiel für die syrische Mönchsmystik sei — um von dem Extrem der Meṣallāyānē ganz abzusehen — nur Isaak von Ninive angeführt, der den Wert des Gebetes nicht hoch genug preisen kann (vgl. z. B. 105/71). Ihm bedeutet es den Moment höchster spiritueller Intensität, in dem man der göttlichen Gnadengaben, vor allem der ekstatischen Schau, teilhaftig werden kann (vgl. Wensinck, *Treatises* XXXIX f.; auch 164/112) und in dem sich der verklärende Aufschwung zur Vollkommenheit des „reinen Gebetes" vollzieht, das überhaupt nicht mehr Bitte ist, sondern Initiation, Schau der heiligen Mysterien, in der selbst das Wort des Gebetes verstummt (vgl. Wensinck XL f.). Für die Manichäer vgl. Vööbus, *History of Asceticism* 124 f.

Auch Muḥāsibī scheint, gegenüber den andern Äußerungen der Frömmigkeit, dem Gebet einen gewissen Vorrang zu geben, sei es nun in der Form des rituellen *ṣalāt* oder des ungebundeneren *du'ā'* zu besonderen Anlässen (bei Krankheit usw.) oder — vor allem — der intim-persönlichen *munācāt*.

* * *

Über Muḥāsibī's Gedanken zum *ṣalāt*, dem fünfmal täglich zu haltenden rituellen Gebet, erfahren wir einiges aus dem uns erhaltenen Exzerpt seines *K. Fahm aṣ-ṣalāt*, in welchem er alle damit zusammenhängenden Riten aufs genaueste beschreibt (zum Inhalt vgl. auch *Bad'* S. 6). Die Sorge um peinliche Erfüllung aller Vorschriften vereint er mit einer bewußten Sinngebung von der *nīya* her: die Prosternation (*sucūd*) ist ihm Ausdruck der Demut und der bußfertigen Zukehr (*ināba*) zu Gott (vgl. *Ṣalāt* 53a, 11 f.) etc. Und bei den Worten, die dabei gesprochen werden,

geht es ihm um ihr inneres Verständnis; das Herz legt sie aus und schaut die darin enthaltenen Wahrheiten:

„. . . die Zunge rezitiert, und das Herz legt (dabei) das aus, dessen Auslegung du weißt . . . und so bei allem, was du rezitierst an Berichten von vergangenen Völkern und dem, was darauf folgt; dein Herz schaut dann, als ob du im Augenblick deines Rezitierens Augenzeuge davon seiest: die Zunge spricht es aus, und das Herz vergegenwärtigt es sich und versucht es zu begreifen . . ." (*Ṣalāt* 53a,12 u. 15 ff.).

Diesen Kommentar, den der Mensch nach-denkend dem göttlichen Wort gibt, hat Muḥāsibī zweimal (*Ṣalāt* 53b,12 ff. u. *Masā'il* 124a,15 ff.) in einem aus philologischer Worterklärung und inhaltlicher Exegese zusammengesetzten Tafsīr der 1. Sure dem *murīd* zur Anleitung dargestellt. In ihr scheint er, einem bekannten Ḥadīṯ folgend, dem Aufbau nach den Idealtypus des Gebetes gesehen zu haben; mit jedem Vers spricht man Gott unmittelbar an:

„In der einen Hälfte der Sure verherrlichst du Gott und dankst ihm, in der anderen bittest und verlangst du, indem du hoffst, es werde dir gewährt, und fürchtest, es werde dir ob deines großen Vergehens abgeschlagen. — So wird auch im Ḥadīṯ überliefert: ‚Gott hat gesagt: Ich habe das Gebet (*ṣalāt*) zwischen mir und meinem Knecht in zwei Hälften aufgeteilt, eine für mich und eine für meinen Knecht; der Knecht spricht: ‚Preis sei Gott, dem Herrn der Welten' und Gott: ‚Mein Knecht hat mich gepriesen' . . . bis zum Ende des Ḥadīṯes, wie es Mālik in seinem *Muwaṭṭa'* vollständig überliefert" (*Ṣalāt* 53b, 17 ff.).

Vgl. EI 4,111 s. v. *Ṣalāt* und *Conc.* I 510 s. v. *ḥamd*, aber ohne Verweis auf *Muwaṭṭa'*; vgl. jedoch Suyūṭī, *Tanwīr al-ḥawālik* 106.

Das Gebet heißt, „nach Ansicht eines Theologen", deshalb *ṣalāt*, „weil es eine Verbindung (*ṣila*) ist zwischen dem Knecht und Gott" (*Ṣalāt* 51b, 2 f.); wie so häufig in der Mystik — und auch sonst — wird aus einer zufälligen Assonanz her eine Pseudo-Etymologie konstruiert, die geheime Nuancen des Wortes bewußt machen soll.

Das Wortspiel *ṣalāt* = *ittiṣāl billāh* findet sich bei Nibācī, einem älteren Genossen des Anṭākī, der ja Schüler Muḥāsibī's wurde (vgl. *Ḥilya* IX 317, 7 ff.), und geht zurück auf 'Ikrima (vgl. Massignon, *Essai* 259). — Zum „Etymologisieren" vgl. z. B. die Deutungen des Wortes *ṣūfī* bei Sarrāc (*Luma'* 26) und des Wortes *ḥāl* aus *ḥalla* bei Hucwīrī (*Kašf* 182); dazu auch Kindermann in: Welt des Orients 2,528 ff. Ähnliches auch im christlichen Mittelalter (sol aus solus etc.): das *ištiqāq* als Denkform.

Ebenso wie man in der Konzentration (*ictimā' al-hamm*) beim Nachdenken alle Sinneseindrücke auszuschließen versucht (vgl. *Ri'āya* 28,3 ff.), so auch beim Gebet. Muḥāsibī weiß zu berichten, wie weit dies bei den alten Frommen gehen konnte:

Abū Bakr soll unbeweglich wie ein Stück Holz gewesen sein und Ibn Mas'ūd (vgl. EI s. n.) wie ein „hingeworfenes Gewand" (*Ṣalāt* 55a,2 u. 4), Muslim b. Yasār (al-Baṣrī; gest. 100 — 101/718 — 720; vgl. Ibn Sa'd VII_1, 135 ff.) sich nicht gerührt haben, als eine Säule in der Moschee umstürzte, ja sogar nicht bemerkt haben, daß in seinem Hause Feuer ausbrach (55a,11 ff.).

Durch diese innere Spannung ist man wie umgewandelt:

„Endlich geht er hinweg mit einer Miene, die den, der sie erblickt, befremdet wegen ihres Leuchtens und zugleich der Zerknirschung (*inkisār*), die sich darein gemischt hat. Das liegt in unserer Art (*fiṭra*): einer von uns tritt wohl bei einem König ein oder bei jemandem, von dem er sich etwas verspricht und den er fürchtet; vor ihm steht er ganz andres, als bevor er eintrat, und er verläßt ihn mit anderer Miene, als mit der er eintrat. Wie dann erst beim Herrn der Welten, dem Urewigen, der immer war und immer sein wird, dem nichts Vergangenes noch Zukünftiges gleichkommt" (*Masā'il* 123a,6 ff.).

Manchmal wird das seelische Erleben so stark, daß der Mensch es nicht mehr zu ertragen vermag:

Zurāra b. Aufā al-Ḥarašī (gest. 73/692; vgl. Ibn Sa'd VII_1 109) soll aus Furcht tot zu Boden gestürzt sein, als er bei seiner Rezitation der *Sūrat al-Muddaṯṯir* an den Vers kam: „Denn wenn in die Posaune gestoßen wird — das wird dann ein schwerer Tag sein" (76/8; *Ṣalāt* 55a,17 f.).

Dieselbe und weitere Geschichten im *K. as-Samā'* des *Iḥyā'*, Übs. Macdonald in: JRAS 1901, 733 ff.; vgl. auch v. Kremer, *Herrschende Ideen* 80. Ṯa'labī schrieb ein Buch über die, welche beim Anhören des Korans starben (*K. Qatlā l-Qur'ān*; vgl. GAL² I 429, Nr. 4).

All dies trägt dazu bei, dem Gebet eine gewisse Sonderstellung zu geben. Es faßt eigentlich alle anderen „Säulen" des Islams in sich:

„Man betet mit den meisten Dingen . . . Wer betet, tritt in den *iḥrām*; wer betet, ruft *labbaika*; wer betet, kämpft den heiligen Kampf; wer betet, fastet. Er tritt in den *iḥrām*, weil er zur Ka'ba strebt und dann sich enthält (*iḥtamā*) dessen, wessen auch sich enthält, wer in den *iḥrām* tritt; er ruft *labbaika*, ‚Zu Deinen Diensten', weil er dem Rufer Antwort leistet. *Labbaika* rufen, bedeutet nämlich: antworten" (*Zuhd* 12a,15 ff.).

Die Idee vom Gebet als einer Art geistigem Ḥacc, die hier anzuklingen scheint, dürfte dadurch evoziert worden sein, daß *iḥrām* den Weihezustand sowohl beim Gebet als auch beim Ḥacc umschreibt (vgl. EI s. v. *iḥrām*). Muḥāsibī sagt von ihm, daß es einem „alles Weltliche verbietet (*ḥarama*), was einem, bevor man ins Gebet eintrat, erlaubt war" (*Ṣalāt* 52b,19 ff.; gemeint sind überflüssige Dinge wie Niesen, Husten, Lachen usw.; vgl. auch Calverley, *Worship* 8 für Ġazzālī). — Umgekehrt gilt der Umgang um die Ka'ba nach einem Ḥadīṯ als eine Art Ritualgebet (vgl. *Ḥilya* VIII 128, zitiert von Meier in: Asiat. Studien 1957/58, 143).

* * *

Schon das rituelle Gebet vertieft sich so zu einem intimen Kontakt von Schöpfer und Geschöpf, wie ihn auch die tiefste Erkenntnis des göttlichen

tadbīr nie zu erreichen vermöchte. Die höchste Stufe aber ist hierin jenen „Freunden Gottes" vorbehalten, die ein „geheimes Gespräch" (*munācāt*) mit Gott führen:

„Die Freunde Gottes . . . gehören nicht zu ihnen (den Weltmenschen); sie besitzen keine Häuser, in denen sie Ruhe finden. Ihre Häuser und ihre Schlösser und ihre Verwandten haben sie (noch) vor sich (im Paradies). Die Welt hat ihnen das Atmen schwergemacht, und wenn sie sich nicht ausruhen würden in dem geheimen Gespräch mit ihrem Herrn, so müßten sie von der Gesellschaft der Welt und ihrer Menschen lange[43] Plage aushalten. (Nun) aber sind sie Freigelassene ihres Herrn, (frei) von den Kümmernissen[44] der Welt und ledig durch ihn der Sorgen in ihr . . ." (*Xalwa* 452,24 ff.).

Gott hat sie „freigelassen", sie sind nun keine „Sklaven" mehr; ihr „Herz verbindet sich mit dem (unsichtbaren) Reich der Himmel" (*Xalwa* Bd. 48, S. 188,17). Mit diesem vertrauten „Gespräch" gehen sie nun über das obligatorische *ṣalāt* weit hinaus. *Munācāt* meint zumeist das persönliche Gebet, in welchem sich der Fromme mit eigenen Worten an Gott wendet, indem er ihn unmittelbar in der zweiten Person anredet (vgl. z. B. *Ri'āya* 34,14 f.). Jedoch muß dem nicht so sein; jede Art des Gebetes, der Koranrezitation usw. kann zum „Gespräch" werden, sofern man nur Gott dabei ganz nahe ist:

„*Munācāt* ist all das, womit[45] jemand (einen) anredet, während er so nahe ist, daß du ihn hören kannst; ist er aber fern, so handelt es sich um einen Anruf, nicht um *munācāt*. In diesem Zusammenhang überliefert man von Moses, daß er, als er (von Gott) angerufen wurde, sprach: ‚Mein Herr, bist du fern, so daß ich rufen muß, oder nahe, so daß ich vertraut mit dir sprechen kann?' Gott hat gesagt (19/53): ‚und wir riefen ihn an von der rechten Seite des Berges . . .', dann aber: ‚. . . . und ließen ihn nähertreten, zu geheimer Unterredung (*nacīyan*)'; er hat also den Ausdruck *munācāt* für (ein Sprechen in) Hörnähe gebraucht.

Jeder, der einen Koranabschnitt liest, ein Gebet spricht oder Gottes mit seiner Zunge gedenkt in Lob und Preis, der spricht dabei vertraut mit Gott; er strebt ja zu Gott hin, und Gott ist ihm nahe. Gott ist seiner Rede näher als deine Rede deiner Zunge" (*Masā'il* 125a,4 ff.).

„Lob und Preis" ist im allgemeinen auch der Inhalt der kunstvollen *munācāt* der persischen Poesie, z. B. der des 'Abdallāh-i Anṣārī.

Bei einem Propheten wie Moses mag sich dieses intime Gespräch zum Dialog, zur „Zwiesprache", verdichten; im allgemeinen antwortet Gott jedoch nicht. Ein geheimes Zwiegespräch (*nacwā*) führt er mit seinem Knecht erst beim Gericht; er „legt dann seinen Flügel über ihn, um ihn

43 Lies mit der Hs. *ṭūl* statt *ṭuwāl*.
44 Lies *ġumūm* statt *'umūm*.
45 Ist *man* in *mā* zu verbessern?

vor den Menschen zu decken" (vgl. *Tawahhum* 23,8 nach einem apokryphen Ḥadīṯ).

Der Koran kennt das Wort *munācāt* selbst noch nicht; ein einziges Mal kommt *nacā* III vor (58/13), bedeutet aber: „(mit Gesandten) vertraulich beraten"; der Bezug auf das Gebet fehlt hier noch ganz. Daß es gerade in dieser letzteren Nuance sich zu einem Terminus verfestigte, dürfte zu einem großen Teil daraus sich erklären, daß eben bei jener Begegnung Mose am Berge Sinai das Zwiegespräch mit Gott mit einem Substantiv derselben Wurzel (*nacī*) bezeichnet wird (19/53). Verschiedentlich ist auch davon die Rede, daß Gott Zeuge jedes heimlichen Gespräches ist (58/8, 4/114 etc.). Aber damit scheint noch nicht alles aufgehellt. Es dürfte nicht ohne Bedeutung sein, daß die Vorstellung, die im Koran nur in bezug auf einen Propheten, Moses, zaghaft aufklingt, bereits seit Jahrhunderten in dem allgemeinen Phrasenschatz der so bunten mesopotamischen Welt lebte: bereits in dem fälschlich Nilus zugeschriebenen Traktat *De Oratione* des Euagrius wird das Gebet als eine „ὁμιλία νοῦ πρὸς θεόν" aufgefaßt; hier ist die Nuance des intim Gesprächhaften genau getroffen (vgl. Hausherr in: Or. Chr. Per. I 128; dazu die späte arabische Übers. in: Or. Chr. Per. V 21,13: ὁμιλία = *muxāṭaba*). Wie so häufig, scheint auch hier eine über den Islam hinausgreifende Idee vom Koran her neu durchdacht und an seiner Sprache zur Klarheit des Begriffs erweckt worden zu sein.

* * *

An vereinzelten Stellen hören wir in Muḥāsibī's Schriften etwas über einige althergebrachte Praktiken des nichtobligatorischen Gebetes. Er spricht mit Achtung von denen, welche sich in der Nacht zum Gebete erheben (*ahl al-qiyām bil-lail*) — eine Sitte, die, wohl durch christlichen Einfluß angeregt (vgl. Wensinck, *Joden te Medina* 106; für Isaak v. Ninive z. B. vgl. 134/91 f.), schon in den mekkanischen Teilen des Korans stellenweise empfohlen (11/116, 17/81; kurze Zusammenfassung bei Davis in: Muslim World 38,241 f.), aber dann durch jüdisches Vorbild in Medina zugunsten des dreimaligen Tagesgebetes und schließlich der offiziellen Fünfzahl verdrängt wurde (vgl. EI s. v. *Ṣalāt*). Seit dem frühesten Islam ist dieser fromme Brauch sehr verbreitet gewesen (vgl. EI s. v. *Tahadjdjud*), und so empfiehlt auch Muḥāsibī, systematisch im ersten Siebtel der Nacht ein Siebtel des Korans zu rezitieren und dann sich zu prüfen, ob man weitermachen kann (vgl. *Zuhd* 15a,13 ff.).

Allerdings versäumt er auch nicht, auf die hier lauernde Gefahr des Augendienstes hinzuweisen. Nur wer „stark" genug ist, den *riyā'* abzuwehren, darf in der Nacht so laut beten, daß die Nachbarn es hören (*Ri'āya* 154,11 ff.). Problematisch ist vor allem das freiwillige Gebet in Gemeinschaft mit anderen:

Muḥāsibī behandelt den Fall dessen, der mit solchen *ahl al-qiyām bil-lail* zusammen ist und dann beim Gebet mitmacht, obwohl er sonst zu schlafen

pflegt. Hier gilt es genau auf das Motiv zu schauen: Vielleicht hat er jetzt wie auch sonst die beste Absicht, nur daß ihm sonst immer etwas dazwischengekommen ist, er z. B. sich mit seiner Frau unterhalten oder sich mit seinem Kind abgeben wollte; vielleicht fürchtet er aber auch den Tadel seiner Genossen und heuchelt also (vgl. *Ri'āya* 176,10 ff.).

Das gleiche gilt für die charakteristischste Art des freiwilligen Gebetes, das „Gottgedenken" (*ḏikr*; vgl. *Ri'āya* 177,20 ff.). Muḥāsibī weiß, daß es bestimmte Versammlungsplätze gibt, an denen der *ḏikr* gepflegt wird und die man besucht, „um nachzudenken über das, was man hört" (*Ri'āya* 68,20 f.). An ganz vereinzelten Stellen führt er zur Begründung dieses Brauches einige Ḥadīṯe an:

„Wenn ihr an den Paradiesesauen vorbeikommt, so weidet (darauf)! Man sagte (zum Propheten): Was heißt ‚Paradiesesauen'? Er erwiderte: Der Kreis, wo man Gottes gedenkt" (*Ri'āya* 331,15; vgl. *Conc.* II 320 s. v. *rauḍa*)

und, als eines der berühmtesten:

„Es sitzt keine Gesellschaft beim Gottgedenken beisammen, ohne daß die Engel sie umkreisen und die *sakīna* auf sie herniederkommt" (*Masā'il* 127b, 13 f.; vgl. *Conc.* II 494 s. v. *sakīna*).

Zur *šᵉkīnā* als einer Wolke und zur hebräischen Urform dieses Ḥadīṯes in den *Pirqē Āḇōṯ*: „Wenn zehn zusammensitzen und sich mit der Tora beschäftigen . . ." vgl. Goldziher, *Abh. z. Sprachwiss.* I 193 f.

Daß dieser *ḏikr* schon in einer besonderen rituellen Technik ausgeübt wurde, läßt sich nirgendwo herauslesen; man wird vielmehr eher schließen können, daß damit nichts anderes als eine freiwillige Koranrezitation (vgl. *Ri'āya* 177 ult. f.) gemeint ist. Jedoch scheint es bei diesen Zusammenkünften üblich gewesen zu sein, daß man beim Rezitieren der *wa'īd*-Stellen vor Furcht zu weinen begann (vgl. *Ri'āya* 178 ult. ff.), Schreie ausstieß und aufstöhnte oder gar in Ohnmacht fiel. Daß Muḥāsibī dieser Ekstase des Schmerzes und der Furcht sehr skeptisch gegenüberstand, wurde bereits gesagt (vgl. S. 123).

Es ist darum nicht besonders verwunderlich, wenn wir von dem berühmt-berüchtigten Sufibrauch des *samā'* bei ihm nahezu nichts erfahren. Wir wissen zwar, daß es derartige Séancen zu seiner Zeit schon gab — schon der Lehrer Ḏū n-Nūn's verteidigt sie (vgl. Ġazzālī, *Samā'*, übs. in: JRAS 1901, 747/748) — und daß Muḥāsibī sie auch kannte, ja anscheinend sich dem Eindruck der Rezitation stimulierender Liebesgedichte nicht ganz entziehen konnte (vgl. Sulamī, *Ṭab.* 60,7 ff.); aber sie scheinen seiner Art doch etwas ferngestanden zu haben. *Istimā'* heißt für ihn einfach „Lauschen", Konzentration zu größerem spirituellen Verständnis im Dialog mit dem Lehrer (vgl. auch Schoonover in: Muslim

World 39,26 ff.); die Mahnung zum rechten *istimā'*, erläutert durch das Gleichnis vom Säemann, steht am Anfang seiner *Ri'āya*.

* * *

Fikr, Nachdenken, hat für Muḥāsibī und seine Gesinnungsgenossen immer den Vorrang vor *ḏikr*, äußerem Gottgedenken; denn nur im Nachdenken vermag man in allen diesen Bräuchen der Gefahr des Augendienstes zu entgehen. Dies scheint ihre volle Entfaltung sehr gehindert zu haben. Wir besitzen dafür ein wertvolles Zeugnis, das bereits von Goldziher ans Licht gezogen worden ist (übs. in: WZKM 13,40 nach Makkī, *Qūt* I 60 pu. ff.):

„Als ein Anhänger der Baġdāder Schule ein Buch über die Bedeutungen des Augendienstes und die subtilen Schäden des Ich verfaßt hatte, sagte ein baṣrischer Frommer: Früher konnte ich, wenn ich nachts (durch die Straßen) ging, die Stimmen jener hören, die fleißig ihre Litaneien lasen, — wie das Tröpfeln der Dachrinnen; die Leute liebten dies und schöpften daraus Aneiferung zum Beten und Koranrezitieren. Da kamen die Baġdāder mit ihren feinen Erläuterungen über den Augendienst und die subtilen (seelischen) Schäden. Dadurch verstummten die nächtlichen Andachtsübungen, sie wurden immer weniger; und in unseren Tagen haben sie so gut wie ganz aufgehört" (Übersetzung großenteils nach Goldziher).

Zeitlich läßt sich diese interessante Notiz nicht genau festlegen; man wird aber annehmen dürfen, daß Muḥāsibī's Einfluß, trotz seiner positiven Bewertung des rechtverstandenen *ḏikr*, stark zu dieser Entwicklung beigetragen hat.

37. Der Koran

Ebenso wie der Mensch in der *munācāt* Gott unmittelbar anredet, berichten die Mystiker bisweilen auch umgekehrt, daß Gott zu ihnen spricht: im Traume, in der Form einer „Stimme" (*hātif*) oder durch andere Erleuchtungen, die nicht geradezu die Form einer Rede haben müssen. Muḥāsibī redet davon jedoch nie: Vokabeln wie *fatḥ*, *kašf*, *wurūd*, die alle bei späteren Mystikern die plötzliche Erleuchtung (*išrāq*) umschreiben, gebraucht er ebensowenig wie den Terminus *caḏb*, „Entrückung"; selbst *ilhām*, „Inspiration", findet sich bei ihm nur äußerst selten. Alles „Wissen" schöpft er vielmehr aus dem Koran, den Gott ja verbatim geoffenbart hat, nicht nur inspiriert, und in dem er also aufs eindringlichste in seinem Wort selbst gegenwärtig wird. Der Koran ist für Muḥāsibī das einzige Bindeglied zwischen Gott und Mensch, zumal die idealisierte Gestalt des sündlosen

(*ma'ṣūm*) Propheten, der mit seiner *šafā'a* seine Gemeinde zu Gott zurückführt und so eine Art Mittlerrolle spielen kann, bei ihm stark zurücktritt.

Der Koran gibt auf alle Fragen eine Antwort:

„In diesem Koran, der zu uns herabgesandt wurde, liegt die Erklärung jedes Dinges (vgl. Sure 16/91) und das Wissen um jedes Ding. Darum versenke dich in ihn und denke über ihn nach Tag und Nacht; bemühe dich, ihn zu begreifen und nach ihm zu handeln" (*Ādāb* 95a,1 ff.).

Ihm sollte man sich in allen Schwierigkeiten anvertrauen:

„Mache also das Buch zu deinem Asyl, zu dem du deine Zuflucht nimmst; zu deiner Wache, mit der du dich schützest; zu deiner Burg, in der du Unterschlupf findest; zu deinem Führer[46], von dem du geleitet wirst; zu deinem Hemd und deinem Kleid; zu deiner Heerstraße und deinem Pfad. Wenn dann die Wege (die du beschreiten mußt) dir dunkel und die Dinge dir zweifelhaft sind und du über dem, was dich angeht, in herzbeklemmende Verwirrung gerätst, dann kehre zurück zu den Wundern des Buches, bei denen es keine Verwirrung gibt . . ." (*Xalwa*, Bd. 48, S. 190 pu. ff.).

Wenn Gott selber hierin zu einem spricht, wenn man hier sein Wort vernimmt, „als ob man es von ihm hörte" (*Ḥilya* 93,3), dann ist der Koran nicht mit der Rede der Menschen zu vergleichen; er ist *kalām Allāh* und als solches schlechthin inkommensurabel:

„Der Koran hat eben den Vorrang vor der übrigen Rede, den Gott vor seiner Schöpfung hat" (*Ādāb* 70a,8 f.).

Aš'arī zitiert diesen Satz als Ḥadīṯ (vgl. *Ibāna*, Übs. Klein 77), ebenso Bāqillānī (*Inṣāf* 62,14 f.).

Gegenüber der Mu'tazila, die, aus anderem dogmatischen Ansatz heraus, der stilistischen Unvergleichlichkeit des Buches etwas skeptisch gegenüberstand, vertritt Muḥāsibī ausdrücklich das *i'cāz al-Qur'ān*: zum Koran gibt es „kein Gegenstück; die Kreatur ist außerstande, Gleiches hervorzubringen" (*'Aẓama* 28a,7).

Zum *i'cāz* vgl. zuletzt Bouman, *Conflit autour du Coran*, vor allem 45 ff.; als mu'tazilitische Gegner werden genannt: Naẓẓām, Hišām al-Fuwaṭī und 'Abbās b.Sulaimān (vgl. *Maq.* 225,8 ff.).

* * *

Mehr als das *i'cāz* stand jedoch zur Zeit Muḥāsibī's ein anderes an den Koran geknüpftes Problem im Mittelpunkt: seine Ungeschaffenheit. Entstanden vielleicht, wie schon der Kalife Ma'mūn in seinem dritten Sendschreiben an die Häupter der widerspenstigen Orthodoxie diesen vorwarf (vgl. Ṭabarī III 1118,10 f.), aus der Übertragung christlicher Logos-

46 Lies *dalīl* statt *ḏalīl*.

spekulationen (λόγος = *kalām*; *kalām Allāh* = *Qur'ān*) auf muslimische Glaubensinhalte, wird diese Lehre zu einem der Hauptcharakteristika der orthodoxen Dogmatik. Bekämpft und abgelehnt wird sie vor allem von den Mu'taziliten, welche in ihrer kompromißlosen Betonung des *tauḥīd* neben Gott kein ewiges Attribut, das zudem noch fast hypostatisch irdische Realität annimmt, dulden konnten (vgl. ihre wichtigsten Argumente bei Šahrastānī, *Nihāya* 301 ff.; dazu Bouman, *Conflit* 7 ff.).

Allerdings waren sie damit nicht die ersten. Ibn al-Aṯīr (*Kāmil* VII 49,3 ff.) führt die Lehre vom *xalq al-Qur'ān* von dem bekannten mu'tazilitischen Oberkadi Ibn Abī Duwād (gest. 240/854—5) über Bišr al-Marīsī (gest. 218/833; vgl. EI² s. n.), Cahm b. Ṣafwān (hingerichtet i. J. 128/746 unter Marwān II; vgl. Tritton 62) und Ca'd b.Dirham, den Lehrer des letzten Umaiyadenkalifen (hingerichtet i. J. 125/743 unter Hišām; vgl. Tritton 54), auf einen Juden Labīd, einen Zeitgenossen des Propheten, zurück. Zu ihnen und ihren Gründen vgl. jetzt Bouman, *Conflit* 3 ff.; die Urheberschaft Labīd's scheint eine tendenziöse Erfindung zu sein (vgl. Bouman, *Conflit* 4). — Auch die frühe Šī'a scheint diese Anschauung gekannt zu haben; jene soll zuerst überhaupt von dem als Imām verehrten Bayān b. Sim'ān at-Tamīmī (hingerichtet 119/737; vgl. Tritton 23) vertreten worden sein, dem diese Ehre nach anderen Quellen allerdings von Abū Ḥanīfa (gest. 150/767) streitig gemacht wird (vgl. Pines, *Atomenlehre* 129 und Tritton 47). Neben dem unfehlbaren Imām scheint für einen ungeschaffenen Koran kein Platz gewesen zu sein; wenn alle Muslime mit dem Koran für die verschiedensten Ansichten argumentierten, so brauchte er eine Autorität, die ihn interpretierte (so Tritton 34; ähnlich Watt, *Early Discussions* . . . in: Muslim World 50,34 f.). Nach Ansicht der Šī'a war das heilige Buch ja zudem von den Gegnern 'Alī's an einigen Stellen gefälscht worden; und die Orthodoxie bemühte sich, diese These mit dem Hinweis darauf, daß es doch Gottes Wort, also ewig, sei, zu entkräften (vgl. Malaṭī, *Tanbīh* 23,14 ff.). — Auffällig sind die vielen Todesurteile, die in der letzten Zeit der Umaiyaden über Anhänger dieser Lehre ausgesprochen wurden (Bayān, Ca'd b.Dirham und Cahm b.Ṣafwān).

Der Streit nahm eine dramatische Wendung, als der Kalife Ma'mūn, vielleicht um sich die Sympathien der Šī'a zu sichern (vgl. Watt, *Early Discussions*, in: Muslim World 40,34; dagegen: Bouman, *Conflit* 28) mit Unterstützung der Mu'tazila jene Lehre zum Staatsdogma erhob und die orthodoxen Autoritäten, allen voran Aḥmad b.Ḥanbal, der sich auch hier mit dem naiv-starken Glauben des einfachen Volkes eins wußte, zum Widerruf zu zwingen versuchte (vgl. Bouman, *Conflict* 26 ff.). Als Ibn Ḥanbal durch den Regierungsantritt des orthodoxen Mutawakkil siegreich aus dieser *miḥna* hervorging, hielt er, da ihn nun die Glorie märtyrerhaften Einstehens für seine Überzeugung umstrahlte, um so intransigenter an seinem Glauben fest; mehr ein Mann der praktischen Frömmigkeit als der spekulativ-theologischen Erhellung überlieferter Wahrheiten, bekannte

er, der Traditionsgelehrte, sich zu dem, was auch die Altvorderen (*as-salaf*) geglaubt hatten:

„. . . daß alles, was zwischen den beiden Buchdeckeln (des Korans) sich befinde, Rede Gottes sei; daß, was wir rezitieren, hören und schreiben, die Rede Gottes selbst sei und so auch die Worte und Buchstaben die Rede Gottes selbst sein müßten. Und da sich alle darüber einig waren, daß die Rede Gottes ungeschaffen sei, so mußten auch die Worte ewig und ungeschaffen sein" (Šahrastānī, *Nihāya* 313,4 ff.; vgl. auch Ibn Ḥanbal, *Wara'* 53 und die Materialsammlung von Halkin in: JAOS 54,16 u. Anm. 128).

Gegenüber diesen weittragenden Konsequenzen wurde aber nun selbst aus den Reihen der Orthodoxie Widerspruch laut. In der Tat redete ja, wenn der Koran rezitiert wurde, nicht nur Gott, sondern auch der Mensch; mußte nun, wenn die Worte ewig waren, auch die Aussprache (*lafẓ*) dieser Worte ewig sein? Menschliches und Göttliches verschränkten sich im Akt der Rezitation auf sehr intrikate Weise; aber diese wechselseitige Beziehung so nach Gott aufzulösen, wie es Ibn Ḥanbal tat — er erklärte jeden, der die Aussprache für geschaffen hielt, für einen Cahmiten (vgl. Schacht, *Lesebuch* 36 ff. und die Materialsammlung bei Laoust, *Ibn Baṭṭa* 84, Anm. 4) —, widersprach doch allzu sehr dem realen Befund.

Allerdings scheint selbst er sich gescheut zu haben, die Aussprache ausdrücklich als ungeschaffen zu bezeichnen (vgl. die Stellen bei Laoust l. c. und seine Auseinandersetzung mit Karābīsī bei Patton, *Miḥna* 32 f.), und vielleicht hat er gar diese Ansicht nicht von vornherein vertreten (vgl. Laoust 84, Anm. 3). Jede Diskussion darüber ließ sich ja nur mit den verpönten Mitteln des *kalām* ausfechten. — Zur Einstellung der späteren Ḥanbaliten zu diesem Problem vgl. Laoust LXXVI u. Anm. 179.

Sein jüngerer Zeitgenosse Buxārī (gest. 256/870) jedoch versucht mit einer klugen Distinktion zu einer dogmatisch eindeutigeren Formel zu gelangen:

„. . . die Lesung (i. e. der Koran) ist die Rede des Herrn, das Lesen Menschenwerk" (Subkī, *Ṭab.* II 12,6 f.).

Diese Lehre scheint auf Ibn Kullāb zurückzugehen; er gebraucht nur anstatt „Lesung" (*qur'ān*) den neutraleren Begriff *maqrū'* (vgl. Paret in: Festschr. Levi della Vida 297 f.). Eine ähnliche Formel später bei Bāqillānī (vgl. Bouman, *Conflit* 75); Aš'arī bezeichnet sie als mu'tazilitisch (*Maq.* 602,3 f.). Weiteres zu dieser Distinktion bei Ibn Qutaiba, *Ixtilāf fī l-lafẓ* 50,1 ff.; er sieht, wohl zu Recht, die Wurzel des ganzen Problems in der Aequivozität des Wortes *qur'ān*. — Bei Ibn Taimīya findet sich die Formel: *al-kalām kalām al-bārī' waṣ-ṣaut ṣaut al-qārī'* (*Maḏhab as-salaf* 45,16 f.).

Er auch gehört mit dem bereits benannten Ḥusain b.'Alī al-Karābīsī (gest. 245/859; vgl. auch *Maq.* 602,7 ff.) zu jenen *qā'ilūn bil-lafẓ*, die zwar wie Ibn Ḥanbal die Ewigkeit des Korans verfochten — wenn Gott ewig

ist, muß auch sein Wort ewig sein —, aber doch die individuelle Aussprache des Textes für geschaffen erklärten, und denen Ibn Ḥanbal nach Kräften das Leben sauer gemacht hat (vgl. zu ihnen das von Patton, *Miḥna* 32 ff. gesammelte Material).

Subkī nun stellt in der Biographie des Karābīsī dessen Ansicht in Parallele mit der Buxārī's und Muḥāsibī's (*Ṭab.* I 252,13); allerdings kommt er in der Biographie Muḥāsibī's selbst nicht mehr darauf zu sprechen. Man hat sich seither daran gewöhnt, zu behaupten, daß auch Muḥāsibī zu dieser Gruppe der *qā'ilūn bil-lafẓ* gehört habe; Massignon schließt es daraus, daß auch das *qaul bil-lafẓ* zu den Punkten zählt, welche Ḏahabī, eine Notiz Ibn 'Arabī's übernehmend, ihm vorhielt (vgl. *Essai* 225). Jedoch hat sich Muḥāsibī in den uns erhaltenen Schriften nie zu dieser Frage ausgesprochen. Um so schwerer wiegt dann eine vereinzelte Bemerkung der *Ri'āya*, in der unser Autor „die, welche behaupten, der Koran sei geschaffen, die, welche sich (darüber) der Ansicht enthalten (*qāla bil-waqf*), und die, welche die (Geschaffenheit der) Aussprache behaupten" unter die hochmütigen Theologen zählt, die da glauben, daß „niemand auf Erden außer ihnen den rechten Weg geführt werde" (*Ri'āya* 243,24 ff.; vgl. S. 7). So will es fast scheinen, daß er doch die Geschaffenheit der Aussprache ablehnte; die *Maqālat* bestätigen uns (602,9 ff.), daß einige der *ahl al-ḥadīṯ* die Lehre der *lafẓīya* als eine krypto-mu'tazilitische Anschauung verwarfen und zugleich auch die *wāqifa* verketzerten (*akfara*) — genau das, was auch Muḥāsibī behauptete.

Auch Aš'arī lehnt den Terminus *lafẓ* ab (vgl. *Ibāna*, Übs. Klein 81). Zur *wāqifa* vgl. *Maq.* 153,12 f.: „Wir behaupten weder, daß er (der Koran) geschaffen noch daß er ungeschaffen sei"; eine derartige Lehrmeinung wird u. a. von Muḥ. b. Šucā' aṯ-Ṯalcī (gest. 266/879—80) und Hišām b.al-Ḥakam überliefert (*Maq.* 583,3 ff. u. 582,10 f.; vgl. auch Vitestam, Einl. zu Dārimī, *Radd 'alā l-Cahmīya* 24 f.).

Welche Lehrmeinung Muḥāsibī zum Koran und dem nahe verwandten Problem der „Rede Gottes" (*kalām Allāh*[47]) vertrat, können wir einer Notiz Kalābādī's (*Ta'arruf* 18,8 ff.; Übs. Arberry 21 f.) entnehmen:

„Verschiedener Ansicht sind sie (die Ṣūfīs) auch darüber, was die Rede (Gottes) ist. Die Mehrzahl von ihnen vertritt die Ansicht: Die Rede Gottes ist ein von Anfang an bestehendes (*lam yazal*) Attribut Gottes in seinem Wesen[48];

47 *Kalām Allāh* par excellence ist der Koran. Der Begriff umfaßt jedoch mehr: Rede Gottes gibt es auch im Paradies, wenn Gott die „Freunde" begrüßt (*Tawaḥḥum* 59,12), oder beim Zwiegespräch mit Mose auf dem Berge Sinai.

48 Arberry übersetzt nicht ganz zutreffend: an attribute of God in his essence as uncreated.

sie gleicht in keiner Hinsicht der Rede des Menschen . . . Die meisten unter ihnen stimmen darin überein, daß die Rede Gottes nicht aus Buchstaben und Lauten noch einem Alphabet besteht . . . (18,8 f. u. pu. f.).

Eine Gruppe unter ihnen (aber) vertrat die Ansicht: Die Rede Gottes besteht aus Buchstaben und Lauten. Sie behauptete, daß seine Rede nur so erkannt werde, wobei sie aber zugleich anerkannte, daß jene ein ungeschaffenes Attribut Gottes in dessen Wesen sei[49]. Dies ist die Ansicht des Ḥāriṯ al-Muḥāsibī und von den Späteren des Ibn Sālim (Schüler Sahl at-Tustarī's; vgl. Tritton 136)" (19,4 ff.).

Die darauf folgende Begründung gehört zur ersten, allgemeinen Ansicht, welche Buchstaben und Laute für das *kalām Allāh* ablehnt. Wir können ihr für Muḥāsibī nur entnehmen, daß er wohl ebenso wie jene die Ungeschaffenheit dieses Attributes damit verteidigt haben wird, daß eine in der Zeit geschaffene Rede Gottes vorhergegangenes Schweigen und damit eine Veränderung in seinem Wesen voraussetzen würde, sein Wesen aber nicht Substrat sein kann für in der Zeit entstandene Dinge (*ḥawādiṯ*; vgl. 19,6 ff.). Nach Ibn Taimīya (*Maḏhab as-salaf* 74,7 f.) soll er sich zu seiner Ansicht von den „Lauten" erst bekehrt haben, nachdem Ibn Ḥanbal mit ihm wegen seiner Beziehungen zu Ibn Kullāb, der dieselbe Ansicht vertrat wie die Mehrzahl der Sufis (s. u.), gebrochen hatte.

Interessant ist nun, daß diese hier ausdrücklich Muḥāsibī zugeschriebene Lehrmeinung auch in den *Maqālāt* anonym einmal auftaucht (585,12 ff.), dort aber in Verbindung mit jener an anderer Stelle (546,15 f.; vgl. S. 195) jenem nicht näher bezeichneten Ḥāriṯ zugeschriebenen *ṣifāt*-Theorie, die nun auch auf das *kalām Allāh* bezogen wird:

„Einige von denen, die die Geschaffenheit des Korans ablehnen, haben behauptet: Der Koran wird gehört und geschrieben und ist doch verschieden (von den andern *ṣifāt*: *mutaǧā'ir*) und ungeschaffen. Ebenso ist auch das Wissen verschieden von der Allmacht und die Allmacht verschieden von dem Wissen. Gott kann nicht von seinen Attributen verschieden sein; seine Attribute sind in sich verschieden, aber er ist nicht von ihnen verschieden.

Von dem Urheber (*ṣāḥib*) dieser Lehrmeinung wird berichtet, daß er (noch) behauptet habe: Der Koran ist teils geschaffen, teils ungeschaffen. Was daran geschaffen ist, sind z. B. die Attribute der Geschöpfe und u.a. ihre Namen und die Erzählungen (*axbār*) über ihre Taten.

Diese (Theologen) erklären: Die Rede (Gottes) ist nicht in der Zeit entstanden, und Gott hat sie von Ewigkeit her gesprochen (*lam yazal bihī mutakalliman*); trotzdem besteht sie aus Buchstaben und Lauten, und Gott hat diese vielen Buchstaben von Ewigkeit her gesprochen".

Auch hier die für Muḥāsibī charakteristische Annahme der „Buchstaben und Laute". Interessant ist außerdem die schon für die *ṣifāt*-Theorie kennzeichnende Mittlerstellung zwischen der Mu'tazila und Ibn Kullāb (vgl. S. 195). Für die Mu'tazila ist der Koran geschaffen und besteht aus einzelnen

49 Dieser Ansicht ist auch Bāqillānī (vgl. Bouman, *Conflit* 78).

Buchstaben (für das letztere vgl. *Maq.* 604,8 ff. und Baġdādī, *Farq* 217 ult. f.); für Ibn Kullāb ist er ungeschaffen und besteht nicht aus Buchstaben und Lauten (vgl. *Maq.* 584,12). Muḥāsibī verbindet beides zu einem Kompromiß. Seine Identität mit dem Ḥāriṯ der *Maqālāt* wird nach alldem mehr als wahrscheinlich.

Das Problem des *lafẓ* scheint demgegenüber hier ausgeklammert — und doch ist von „Geschaffenheit" die Rede, allerdings in ganz anderer Beziehung: bei den Aussagen über die Attribute, Namen usw. der Geschöpfe. Diese dem Ahnherrn jener Schule — ist er mit Muḥāsibī identisch? — zugeschriebene Vorstellung scheint, obzwar etwas dunkel, auf die Frage anzuspielen, ob die im Koran zitierten Geschehnisse usw., die Teil des ewigen göttlichen Wortes sind, selbst darum auch von ewiger Gültigkeit sein müssen.

Vgl. dazu Watt in: Muslim World 40,40: Lehrmeinung des Ibn al-Mācašūn (gest. 212/827 oder 213/828; ein Exzerpt aus einer seiner Schriften bei Schreiner, *Beiträge zur Geschichte* . . . in: ZDMG 53,74 ff.). — Ähnliche Überlegungen finden sich auch in der Mu'tazila: 'Amr b.'Ubaid scheint Zweifel gehegt zu haben, ob auch die Verwünschungen im Koran, z. B. in der Abū Lahab-Sure, göttlichen Ursprungs seien (vgl. Schreiner, *Zur Gesch. d. Aš'aritenthums*, in: Actes VIII Congrès I 92 f.); und Šahrastānī bezeichnet die Theorie, daß alle Befehle an vergängliche Wesen im Koran in der Zeit geschaffen seien, als mu'tazilitisch (vgl. *Nihāya* 279 f.). Muḥāsibī — oder wer sonst jener „Urheber" der zitierten Lehrmeinung ist — könnte von dort ausgegangen sein, vielleicht auch hierin bestärkt von Ibn Kullāb und dem vermutlich etwas jüngeren Abū l-'Abbās al-Qalānisī (zu ihm vgl. Tritton, *Muslim Theol.* 182 ff.; dort allerdings viel zu spät angesetzt), für die auch das *kalām Allāh* nicht in Ewigkeit mit Befehlen und Verboten und Erzählungen (*xabar*) beeigenschaftet werden kann, da diese kontingent sind (vgl. Subkī, *Ṭab.* II 51,22 ff.).

Diese merkwürdige Interpretation des *xalq* und überhaupt die Formulierung „teils geschaffen, teils ungeschaffen", obgleich ohne Zusammenhang mit dem *lafẓ*-Problem, konnte sehr leicht zu Mißverständnissen führen; vielleicht läßt sich daraus die Polemik Ḏahabī's erklären, der Muḥāsibī zu den *qā'ilūn bil-lafẓ* zählte.

Was aber geschieht, wenn der Mensch den Koran, die „Rede Gottes", rezitiert und diese Rezitation nicht geschaffen ist? Wir erfahren darüber ebensowenig bei Muḥāsibī wie bei Ibn Ḥanbal. Aber wir wissen, daß man sich mit diesem Problem beschäftigt hat. Die Sālimīya, jene von Sahl at-Tustarī begründete Schule, deren profiliertester Vertreter, Ibn Sālim, sich nach Kalābāḏī's Angabe Muḥāsibī's Ansicht zum *kalām Allāh* zu eigen gemacht hat (vgl. S. 207), hat später die Konsequenz dieser Theorie in extremer Schärfe ausgesprochen: durch die Zunge eines jeden, der den Koran

rezitiert, spricht Gott selbst die heiligen Worte; wer die Rezitation des Koranlesers hört, hört gleichsam Gott selbst (vgl. Goldziher in: ZDMG 61,78) — und auch nach Muḥāsibī vernimmt man ja Gottes Wort, „als ob man es von ihm höre" (*Ḥilya* 93,3).

Selbst der gemäßigte Mu'tazilit Cubbā'ī, der Lehrer Aš'arī's, kommt zu ähnlichen Ergebnissen: Gott redet gemeinsam mit dem Rezitierenden (vgl. Ibn al-Murtaḍā, *Īṯār al-ḥaqq* 124,17 f.); jeder, der den Rezitierenden hört, hört Gott wie Moses auf dem Berge Sinai (Ibn al-Murtaḍā 125,3 ff.). Diese Lehre weicht von der seiner Schulgenossen ab; jedoch scheint er mit ihnen noch zwei Reden, die Gottes und die des Menschen, beide in einem Substrat (*maḥall*), unterschieden zu haben (vgl. Šahrastānī 119,9 ff.). — Auf seine Ansicht könnte sich vielleicht der Aš'arit Ibn Fūrak beziehen, der — ebenfalls im Gegensatz zu seinen Schulgenossen — lehrte, daß man bei der *qirā'a* zwei Stimmen höre, die des Lesers und die Gottes (vgl. Tritton 184; auch Schreiner, *Gesch. d. Aš'aritenth.*, in: Actes VIII Congrès I 107 f.).

* * *

Wenn der Koran als ungeschaffenes Wort Gottes die Quelle jeder Erkenntnis ist, muß Muḥāsibī mit dem Einwand rechnen, daß sich im Wortlaut des heiligen Textes eigentlich sehr wenig von seiner Lehre findet und sie sich demnach selbst widerlegt:

„Der Schäden (welche die lautere Gesinnung befallen) sind zu viel, als daß das Buch sie registrieren könnte; und ihr (der lauteren Gesinnung) Gesundsein (= Freisein von diesen Schäden) ist zu schwer zu erreichen (*a'azz*), als daß einer, der sich sicher dünkt und verblendet ist und sich betrügen läßt, mit dem äußeren Wortlaut des Buches und der äußeren Gesetzeswissenschaft sie erreichen könnte" (*Ādāb* 90b,1 f.).

Die rätselhafte Sündhaftigkeit des Ich läßt sich nur durchschauen, wenn man über die äußeren Gebote hinausgeht und den verborgenen Schriftsinn erschließt. Hier bot sich nun Muḥāsibī ein berühmtes Ḥadīṯ dar, das ihm in der Überlieferung des Abū l-Aḥwaṣ ('Auf b.Mālik; vgl. *Taḏīb at-t.* VIII 169, Xaṭīb XII 290 f.) nach 'Abdallāh (b.Mas'ūd; vgl. Ibn Sa'd III_1, 106 ff.) geläufig war:

„Jeder Vers des Korans hat ein Äußeres (*ẓahr*) und ein Inneres (*baṭn*), eine Grenze (*ḥadd*) und einen Punkt, wo man (über das richtige Verständnis) hinaussteigt (*maṭla'*)".

Zu einer etwas abweichenden, gebräuchlicheren Fassung vgl. Goldziher, *Koranauslegung* 215; dort auch weitere Belege.

Muḥāsibī selbst gibt dazu folgenden knappen Kommentar:

„Das Äußere ist seine Rezitation, das Innere seine Auslegung (*ta'wīl*), seine Grenze sein letztes Verständnis. Mit dieser Eigenschaft nun scheidet Gott die Lügner von den Aufrichtigen, nämlich von denen, die ihn (den Vers) nur lesen (*zu ẓahr gehörig*), denen, die seine Auslegung kennen, aber nicht zum

letzten Verständnis gelangt sind (*zu baṭn*) und den Aufrichtigen, die zur äußersten Möglichkeit des Verständnisses gelangt sind (*zu ḥadd*). Denn der geringste Grad an Aufrichtigkeit bei einem gläubigen Gottsucher ist, daß er den Vers, nachdem er einmal an ihn glaubt, von seinem Herrn her begreift — mag er auch nicht nach ihm handeln (?)[50]. Nur der geringe Respekt vor dem, der ihn gesprochen hat (d. h. Gott), nimmt dem Menschen die Fähigkeit, ihn zu begreifen.

Das *maṭla'* aber bedeutet die Überschreitung seiner Grenze in Übertreibung und falschem Tiefsinn (= daß man so sehr in einen Vers sich vertieft, daß man Falsches herausliest), Laster und Sünde. Darauf spielt das Gotteswort an (2/229): ‚Dies sind die Schranken, die Gott gesetzt hat; also übertretet sie nicht'" (*Masā'il* 124b,11 ff.; vgl. auch *Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 35a,2 f.).

Dieses bereits von dem Philologen Abū 'Ubaid diskutierte (vgl. Weiss, in: ZDMG 64,363) Prophetenwort hat der Interpretationskunst der Philologen und Theologen einige Schwierigkeiten bereitet:

> Da war zuerst das Wort *ḥadd*, das man bisweilen als juristischen Terminus im Sinne von „Gesetzesvorschrift" deutete (so im *Tafsīr* des Sahl at-Tustarī; vgl. Massignon, *Passion* 704). Muḥāsibī jedoch bleibt bei dem ursprünglichen Sinn: *ḥadd* ist für ihn der „äußerste Punkt, bis zu dem das Verständnis gelangen kann" (*muntahā l-fahm*), den man aber nicht überschreiten darf, um nicht in Extreme zu verfallen. — Vor allem der Terminus *maṭla'* (häufiger *muṭṭala'* gelesen; die Hs. vokalisiert jedoch ausdrücklich mit doppeltem Fatḥa) aber war alles andere als eindeutig. Im allgemeinen verstand man ihn als „Ort, von dem man aufsteigt" (= *maṣ'ad*) durch die Erkenntnis des Wissens, das sich in dem *ḥadd* versteckt (so Ibn al-Aṯīr, *Nihāya* III 46,16; desgleichen bei Sahl at-Tustarī, vgl. *Passion* 704). Muḥāsibī jedoch bekennt sich nicht zu diesem „anagogischen" Sinn; die „Grenze" ist von Gott gesetzt, und kein Geschöpf darf sie überschreiten, um über sie hinaus aufzusteigen. Er zieht also die zweite Deutung vor, die uns Ibn al-Aṯīr gleichfalls bewahrt hat: *maṭla'* = *muṭṭala'* = *muntahak*, „etwas, das man nicht verletzen, schänden sollte, indem man es übertritt" (III 46,17 f.).

Diese Interpretationsschwierigkeiten dürften sich daraus erklären, daß das zitierte Ḥadīṯ ursprünglich wohl nicht im islamischen Bereich heimisch ist, sondern aus der christlichen Exegese stammt.

> Die gleiche Lehre vom vierfachen Schriftsinn, die dem Islam in der Verkleidung dieses Ḥadīṯes geläufig war, findet sich bereits bei Augustin (*De utilitate credendi*, cap. 3 usw.) und in der Mönchsgeschichte des Cassian (*Collationes* 148, CSEL 13,404 f.): historica interpretatio, allegoria (= *ta'wīl*), tropologia (= *ḥadd*) und anagogē (= *maṭla'*.) Hugo von St. Viktor (gest. 1141) interpretiert später anagogē als ascensio mentis (= *maṣ'ad*!; vgl. Völker, *Dionysius* 106). — Das Mittelalter kennt diese Viererreihe vor allem durch den bekannten, allerwärts zitierten Merkvers: Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis (= *ḥadd* = tropologia) quid agas, quo tendas anagogia (vgl. z. B. Bonaventura, *Breviloquium*, Quaracchi 1938, S. 20).

50 Die Einteilung ist etwas unklar und scheint nicht genau durchgeführt.

E. Dobschütz (*Vom vierfachen Schriftsinn*, in: Harnack-Ehrung 1 ff.) hat nachgewiesen, daß sie aus einem „Zusammenfließen zweier origenistischer (Dreier-)Schemata" (S. 8) entstanden ist; obwohl er für ihr Fortleben in der christlichen Theologie des Ostens keine Belege anführt, läßt sich dies schon aus der unleugbaren Abhängigkeit unseres Ḥadīṯes von jener Grundregel christlicher Hermeneutik erschließen.

Muḥāsibī löst sich aus dieser Tradition, um deren Ursprung er wohl genauso wenig mehr wußte wie seine Zeitgenossen, und versucht — ob als erster, sei hier nicht untersucht —, die mehrsinnig gewordenen Termini neu zu deuten. Jedoch hat sich seine Interpretation anscheinend nie recht durchgesetzt. In seiner gängigen Deutung hat sich das Prophetenwort schließlich zu einem Ḥadīṯ qudsī gesteigert (vgl. Massignon, *Essai* 107/108).

> Daß es nicht erst nach Sahl at-Tustarī zum Ḥadīṯ wurde, wie Massignon (*Passion* 704, Anm. 4) annimmt, dürfte nun, wo es sich bereits bei Muḥāsibī als solches findet, keines weiteren Beweises bedürfen.

Unser Autor gesteht damit die Berechtigung des *ta'wīl* zu. Zu klären bliebe nur, wie er es in praxi handhabt, auf welche Stellen er es bezieht und bis zu welchem Grade er es zuläßt. Man entdeckt gewiß nichts Außergewöhnliches, wenn man sich unter diesem Gesichtspunkt seine Schriften ansieht. Meist geht es weniger um *ta'wīl* als um *tafsīr*, mit dessen Methoden er aufs beste vertraut ist:

> Bald berichtet er die historischen Begleitumstände, aus denen heraus ein Vers zu deuten ist (vgl. *Ri'āya* 256,18 ff. zu Sure 7/174 f.) oder gibt lexikographische Anmerkungen (z. B. *Masā'il* 116a,2 ff.), bald auch stellt er die Ansichten angesehener früher Autoritäten nebeneinander: so *Ri'āya* 197, 13 ff.: 'Alī, Mucāhid (gest. zwischen 100/718 und 101/720), Qatāda (gest. 117/735 in Baṣra), Ḍaḥḥāk (b.Muzāhīm, gest. zwischen 105/723 und 106/725); *Ri'āya* 208,7 ff.: Zaid b.Aslam (gest. 130/747—48), Ibn Curaic (gest. 150/767 ?), Muṭarrif (gest. 95/713—14) etc.

Das sieht alles gar nicht nach dem aus, was man im allgemeinen unter dem *ta'wīl*, so wie es die *ahl al-ḥadīṯ* an der Mu'tazila rügten (vgl. dazu Goldziher, *Koranausl.* 99 ff.), verstand; man wird also Muḥāsibī genauer hören müssen, um feststellen zu können, ob er über das schlichte Textverständnis wirklich hinausgegangen ist und etwa eine gewisse Textallegorese akzeptierte.

Sehr aufschlußreich ist hierfür eine Paraphrase zu Sure 3/5, die das Problem von dem Unterschied zwischen *muḥkamāt*, eindeutigen Versen, und

muštabihāt (so Muḥāsibī statt des üblichen *mutašābihāt*!), umstrittenen Stellen, zu meistern versucht (*Ri'āya* 222,6 ff.):

Der Novize muß sich zuerst einmal des reichen Schatzes an *muḥkamāt*, d. h. durch *icmā'* festgelegten Textstellen versichern, die „weder des näheren Betrachtens noch des Suchens bedürfen und bei denen das Ich keinen Verdacht äußern darf, wenn es dies akzeptiert" (222,11 f.).

Bei den *mutašābihāt* hingegen gilt es, das Ich zu „beargwöhnen" und behutsam vorzugehen (222,15). Muḥāsibī unterscheidet hier noch einmal zwei Gruppen von Versen: solche, bei denen es einen *ixtilāf* gibt und die darum ausgelegt werden dürfen, und solche, bei denen nur diejenigen anderer Meinung sind, die „aus Sucht nach Zwietracht" (= Sure 3/5) ein *ta'wīl* suchen (222,7 ff.).

Bei den ersteren darf man mit einem Vergleich (*tamṯīl*) oder Analogieschluß (*qiyās*) den Sinn erschließen, wenn man dazu imstande ist; anderenfalls bleibt einem nur das *taqlīd*, die gläubige Annahme der Meinung der Theologen, von denen man Belehrung einholt (222,12 ff.).

Bei den andern soll man in jedem Fall das Wissen darüber Gott anheimstellen und sich des Urteils enthalten (222 ult. ff.). Zu diesen Stellen, deren *ta'wīl* nur Gott kennt (Sure 3/5), gehören, wie uns Baġdādī berichtet (*Uṣūl* 222,14 f.), nach Ansicht Muḥāsibī's wie auch Mālik b. Anas', Šāfi'ī's und Qalānisī's (zu ihm vgl. S. 208), die Siglen am Anfang der Suren (vgl. dazu Nöldeke-Schwally II 68 ff.).

Der Mu'tazilit Abū Bakr al-Aṣamm gliedert *muḥkamāt* und *mutašābihāt* nach dem Gewißheitsgrad des Ausgesagten: die *muḥkamāt* sprechen von vergangenen, bestätigten Ereignissen, die *mutašābihāt* von zukünftigen, jenseitigen (vgl. *Maq.* 223,5 ff.; ähnlich Muḥ. b. Šabīb, vgl. Tritton 128).

Daß manches mystische *ta'wīl* anders vorging, mag damit zusammenhängen, daß sich die Phantasie an den *mutašābihāt* entzündete und man sie gerade, weil sie so rätselhaft waren, für den Schlüssel zum Verständnis des Ganzen hielt (vgl. Massignon, *Essai* 29).

Damit sind in die Freiheit des *ta'wīl* schon so viele Kautelen eingebaut, daß man sich fast fragen kann, ob es de facto überhaupt noch möglich ist; in der Tat bedient sich Muḥāsibī dieser Technik ausdrücklich fast nie, umso häufiger macht er ihre unberechtigte Anwendung seinen Gegnern zum Vorwurf. Es geht ihm nur darum, durch vergleichende Kombination verschiedener Koranverse und Ḥadīṯe ihren echten Sinn, ihre Bedeutung, nie ihre Umdeutung, gewissermaßen hervorzulocken und so vielleicht Termini, die dem Koran noch fremd sind, aus ihm herauszufinden (so z. B., wenn er den Begriff der *muḥāsaba* begründet; vgl. *Ri'āya* 13 passim).

Diese Technik, durch eine synthetische Textinterpretation den Sinn eines dunklen Verses ans Licht zu heben, nennt er bisweilen auch *istinbāṭ* (vgl. dazu Sarrāc, *Luma'* 80 ff.); Deutung ohne *istinbāṭ* ist unberechtigtes *ta'wīl* (vgl. *Ri'āya* 209,4 ff.). Das Wort ist aus Sure 4/85 entwickelt, wo es sinngemäß: „besser Bescheid wissen und die Wahrheit herausbringen" heißt; die Urbedeutung ist: „aus einem neugegrabenen Brunnen das erste Wasser heraufholen" (vgl. die Lexica).

38. Diesseitige und jenseitige Schau

In vollkommenerer Weise noch als im Gebet kann sich die Begegnung mit Gott in der Schau vollziehen. Jedoch gilt es, bei diesem diffizilen, mit Tradition überfrachteten Problem Muḥāsibī's Worte genau zu prüfen, um hier die Grenzen scharf genug ziehen zu können.

Das deutsche Wort „Schau" ist aequivok; man muß hierbei unterscheiden zwischen der jenseitigen visio beatifica im Paradies (von Muḥāsibī, dem allgemeinen Sprachgebrauch entsprechend, *ru'ya* genannt) und der diesseitigen Schau, die nach Ansicht mancher Mystiker den *auliyā'* zuteil werden kann (mit *mušāhada* bezeichnet, z. B. *Ḥilya* 99,22; vgl. die θεά des Hellenismus).

Muḥāsibī's Einstellung zu dem dogmatischen Streitpunkt der jenseitigen Gottesschau ist eindeutig; er weicht nicht von der orthodoxen Auffassung der *ru'ya bil-abṣār* ab, der „Schau mit den Augen", welche die Mu'tazila ja bekanntlich, hierbei in der Scheu vor allem Anthropomorphismus der Cahmīya folgend, als *kufr* ablehnte.

Zur Orthodoxie vgl. *Maq.* 292,12 f. (*ahl as-sunna*) u. 298,14 (Ibn Kullāb); Aš'arī, *Luma'* par. 75; auch Goldziher, *Koranausl.* 103 etc. — Zur Cahmīya vgl. Strothmann in: Isl. Culture 12,9. — Zu den Argumenten der Mu'tazila vgl. Subhan in: Isl. Cult. 15,426 ff.; zum *ikfār* vgl. Abū Mūsā al-Murdār in: Xaiyāṭ, *Intiṣār* 67,17 ff.; Cāḥiẓ in: Šahrastānī 114,5 ff.

Er spricht ausdrücklich davon, daß die Seligen das „edle Antlitz Gottes" erblicken werden (*Ri'āya* 38,3) und polemisiert gegen diejenigen, welche „abstreiten, daß Gott im Jenseits gesehen wird" (*Ri'āya* 244,2).

Interessant ist allerdings, daß er in einem mehrmals von ihm zitierten Ḥadīṯ des Abū Huraira, wonach der Fromme Gott beim Gericht begegnen wird, „während sein Gesicht wie der Mond in der Vollmondnacht ist" (vgl. *Ri'āya* 330,7 ff.; *Makāsib* 39a,8 ff.; *Tawahhum* 22,9 f.), und das in einer eindeutigeren Version allerwärts (vgl. *Conc.* II 202 s. v. *ra'ā*; dazu Ibn Qutaiba, *Muxtalif al-ḥ.* 257,13 ff.; *Maq.* 292,12 f. etc.) als Kronzeuge für die *ru'ya bil-abṣar* herangezogen wird, das „sein" nicht auf Gott, sondern auf den Menschen bezieht. Anscheinend scheute er vor den anthropomorphistischen Konsequenzen, die sich daraus ziehen ließen, zurück. Vgl. auch die vorsichtige Haltung Ġazzālī's (Ritter, *Meer* 570) und die mit Muḥāsibī's Ansicht übereinstimmende Interpretation 'Aṭṭārs (ib. 258). Für die Mu'tazila ist diese Tradition ein *xabar wāḥid* (vgl. Subhan in: Isl. Culture 15,427).

Diese visio beatifica krönt die Freuden des Paradieses. In prächtigen Farben malt Muḥāsibī in seinem *K. at-Tawahhum* die Freude der Seligen, wenn sie ihre paradiesischen Wohnstätten verlassen, nachdem sie all ihre Wonnen und Freuden gekostet haben, und im Triumphe zum Gastmahl mit ihrem Herrn ziehen:

„Alsdann stellen sich die edlen Reitkamele in einer einzigen, ausgerichteten Reihe auf: eine ausgerichtete Kavalkade, ohne Krümmung, keiner vor dem anderen (54 ult. ff.) . . .

Nun vergegenwärtige dir die edlen Reitkamele, wenn sie sich wie eines in Gang setzen mit Hufen aus Rubin, in einer Linie, keines vor dem anderen. Es wiegen sich die Freunde Gottes auf ihnen mit ihren Körpern in Wonne; Schulter an Schulter reiten sie, die Hufe der Tiere und ihre Knie im Einklang miteinander beim Trab. So ziehen sie dahin; ihre Tiere wirbeln Moschus auf mit den Hufen, und die Auen von Safran wogen um ihre Füße. Und wenn sie den Bäumen des Paradieses sich nähern, so werfen diese Früchte auf sie, und die Früchte gelangen beim Ritt in ihre Hände (vgl. Sure 69/23, 76/14 etc.) . . . (55,13 ff.).

Während sie so dahinreiten, nähern sie sich dem Throne ihres Herrn. Sie erblicken mit eigenen Augen (*'āyanū*) seinen schönsten Vorhang (hinter dem er verborgen ist) und sein Licht und forcieren den Ritt in Sehnsucht, Liebe und Freude (56,12 ff.) . . .

Vergegenwärtige dir nun, wie sie, hochgeehrt und anmutigen und leuchtenden Antlitzes, dasitzen, wenn das Licht seines Thrones und das Strahlen seiner Vorhänge sie erreicht. Wärest du gesund am Verstande und würdest du dir dann vergegenwärtigen, wie sie da sitzen und ihre Sessel und Stühle leuchten und wie sie den Anblick ihres Herrn erwarten, und würdest du dann aus Sehnsucht nach ihm den Geist aufgeben (*ṭāra rūḥuka* ?), dann wärest du dessen (was du dir vergegenwärtigt hast) wert (57,13 ff.) . . ."

Es folgt die Schilderung des Freudenmahles, mit dem Gott die Seligen bewirtet: Glückseligkeit als ewiges Gastmahl; vgl. dazu Sure 87/13, 56/33 etc. und Andrae, *Urspr. d. Isl.* 81.

„Währenddes nun werden plötzlich die Vorhänge hinweggehoben, und ihr Herr erscheint ihnen in seiner Vollkommenheit. Da sie ihn erblicken und das, was sie sich nicht recht vergegenwärtigen konnten und nie recht werden (vergegenwärtigen) können — er nämlich ist der Urewige, dem nichts Kreatürliches gleicht —, da sie ihn so erblicken, ruft ihnen ihr Geliebter den Willkommensgruß zu . . ." (59,6 ff.).

So suggestiv freigestaltend diese Darstellung auch scheint, immer zügelt und inspiriert sich die Phantasie an den Andeutungen des Korans und dem populären Gedankengut des Ḥadīṯ; nie setzt sich Muḥāsibī darüber hinweg, um, wie sein Zeitgenosse Ḏū n-Nūn, ihr freien Lauf zu lassen (vgl. z. B. die Passagen in: Schacht, *Lesebuch* 91 ff.). Ihn zitiert er darum auch — noch zu dessen Lebzeiten! —, wenn jene Quellen seiner Inspiration ihn im Stiche lassen: in einer Schilderung des „geistlichen Konzertes" (so Massignon in: *Essai* 187) nach der *ru'ya* z. B., in welchem David den Psalter

rezitiert, des Jubels der verklärten Schöpfung, der aufklingt als Antwort auf die gnadenhafte Selbstoffenbarung Gottes.

Text vgl. *Ḥilya* 82,20 ff. und Massignon, *Recueil* 16 (mit Abweichungen und Verderbtheiten); Übersetzungen vgl. Massignon, *Essai* 187 f. und Schacht, *Lesebuch* 91 f. — Davids Kunst der Psalterrezitation, mit der er seine Zuhörer zu Tränen rührt, ist sprichwörtlich (vgl. Goldziher in: ZDMG 32,351 und Ritter, *Meer* 517).

* * *

Auch von einer irdischen Schau redet Muḥāsibī an vereinzelten Stellen, aber doch nur in einem sehr eingeschränkten Sinn, mehr wie ein vorsichtiger und nüchterner Theologe denn wie ein von innerer Erfahrung ergriffener Mystiker. Wenn z. B. jemand Versprechen und Drohung Gottes von Gott her begreift, kann ihm schließlich zumute sein, „als ob er Paradies und Feuer mit seinem Herzen schaue (*yušāhidu bi-qalbihi*)" (*Ri'āya* 284,17). Drei Punkte scheinen an diesem charakteristischen Beispiel wesentlich: 1. die „als-ob"-Floskel, 2. daß von der Schau des Paradieses und des Feuers die Rede ist, nicht von der Gottes selbst, und 3. die Formel „mit (den Augen) des Herzens".

Ad 1. Die Schau bleibt unwirklich; Furcht und Hoffnung beherrschen den Menschen so sehr, daß er Strafe und Lohn vor Augen zu haben meint. Aber Hölle und Paradies sind nur in seiner Vorstellung: „als ob" er sie sähe. Dieses *ka-anna*, das bereits in Aussprüchen Ḥasan al-Baṣrī's und Ḥāriṯa b. Nu'mān's (gest. im Kalifat Mu'āwiya's; vgl. Ibn Sa'd III_2 51 u. *Ḥilya* I 356) auftaucht (vgl. *'Aql* 109a,17), richtet die Schranke auf zwischen irdischem und jenseitigem Schauen. Und selbst wenn diese — selten genug — zu fallen scheint, so sind doch nur neue an ihre Stelle getreten: man schaut z. B. in der „Gewißheit" (*yaqīn*) die jenseitigen Dinge „wie einer, der doch bei ihnen nicht zugegen ist" (*Xalwa* 45,19). Hier ist das „Als-ob" zwar nicht ausgesprochen, aber dem Sinne nach fast noch verschärft.

Eine andere Möglichkeit, das „Als-ob" zu verschleiern, war die Fiktion des Traumes (vgl. Ritter, *Meer* 447 ff. und z. B. die Bāyazīd Bisṭāmī — zu Recht ? — zugeschriebene Himmelsreise; ed. Nicholson, *An Early Arabic Version*, in: Islca II 402 ff.).

Das Paradies läßt sich nicht vorausnehmen; es ist ja kein nur mit dem Geist erfaßbares Faktum, sondern eine bisweilen recht sinnenhafte Wirklichkeit.

Muḥāsibī trennt sich von allen jenen, die das Jenseits allegorisierten und darum seine Freuden als rein geistigen Vorgang schon auf Erden ganz erleben konnten: so z. B. im christlichen Bereich die gnostischen Valenti-

nianer (vgl. Andrae, *Ursprung* 107) und Isaak v. Ninive (vgl. Wensinck XXV), der darum auch das „Zu uns komme dein Reich" des Vaterunsers als den Wunsch deuten konnte, die geistigen Freuden des Jenseits schon auf Erden ganz zu erfassen (vgl. 13/9); im Islam später Avicenna (vgl. *Išārāt*, Übs. Goichon 476). Die *ka-anna* = Kautele scheidet ihn jedoch auch von jenen „Asketen" (*nussāk*), die, obwohl sie das Jenseits keineswegs allegorisierten, in emotionalem Überschwang die hybride Ansicht vertraten, daß sie tatsächlich die Früchte des Paradieses pflückten und mit den Huris zusammenlebten (vgl. *Maq.* 289,3 ff. = 214,4 ff. = 438,14 ff.; auch Malaṭī, *Tanbīh* 73,14 ff. u. Šahrastānī 174,5 ff.), ja sogar Gott in Menschengestalt auf Erden zu sehen vermeinten (vgl. Ritter, *Meer* 450 f.).

Muḥāsibī selbst hat über derlei Vorstellungen ziemlich scharf geurteilt:

„ . . . Wer behauptet, er habe irgendeinen eschatologischen Vorgang (*šai'an min aḥwāl al-qiyāma*) oder irgend etwas, was Gott angeht (*šai'an min amr ar-Rabb*), oder den Thron oder den Schemel gesehen oder (gar) Gott (selbst), der lügt. Derlei Ansichten sind vertreten worden. Man muß (jedoch) für den (der solches vertritt) fürchten, daß er es in seinem Herzen zu wichtig nimmt und so ein Neuerer wird, der die Leute dazu (zu dieser Neuerung) aufruft.

Wer behauptet, er sei auf eine Himmelsreise geführt worden (wie der Prophet), er habe mit dem Herrn geredet oder sei nachts nach Mekka gegangen, oder wer sich (sonst) ein Charakteristikum des Prophetentums (*šai'an min amr an-nubūwa*) zulegt, der ist ein irregehender Lügner und ein irreführender Ketzer (*zindīq*). Paß auf hierbei: wer diesen ‚Weg' einschlägt, ist entweder ein Gerechter (*ṣiddīq*) oder ein Ketzer (*zandīq*)[51]. Desgleichen ist, wer behauptet, er habe die Engel oder die Paradiesesjungfrauen gesehen, ein Lügner . . ." (*Naṣā'iḥ*$_2$, Ms. Berlin 7a,20 ff.).

Muḥāsibī scheint hier (wenn diese Stelle nicht irgendwie verderbt ist) theoretisch die Möglichkeit solcher wunderbaren Erlebnisse für einen „Gerechten" zuzugestehen, tritt aber in praxi allen denen, die sie sich zuschreiben wollen, mit großer Skepsis gegenüber.

Ad 2. An wenigen Stellen ist auch von einer Als-Ob-Schau Gottes die Rede, aber immer nur in der stereotypen Wendung „Gott anbeten, als ob man ihn mit eigenen Augen sähe" (vgl. *Ri'āya* 284,16; ähnlich *Bad'* 16,7/8; auch bei Cunaid *Ḥilya* X 259, 14).

Muḥāsibī hat sie wohl einem bekannten Ḥadīṯ entnommen, wo damit das *iḥsān* umschrieben wird (vgl. S. 94). Sarrāc sieht darin den Ausdruck der „Obacht" (*murāqaba*; vgl. *Luma'* 54 f.): man soll so handeln, als ob man immer in der Gegenwart dessen sei, der ein „Beobachter (*raqīb*) aller Dinge (Sure 33/52)" ist (vgl. auch Ritter, *Meer* 331).

Eine Gottesschau etwa im Sinne Plotins kennt Muḥāsibī nicht; das Paradies kann man sich vergegenwärtigen, Gott nicht (vgl. oben S. 214):

51 Zum Gebrauch dieser Floskel bei umstrittenen mystischen Aussagen vgl. das Dictum des Sahl at-Tustarī bei Sarrāc, *Luma'* 431,19.

er ist über alles menschliche Erfassen und Erfahren erhaben. Gottesschau und Paradies sind ja nicht identisch, sehr im Gegensatz zu der christlichen Vorstellung, die hierin keinen Unterschied macht. Das *K. at-Tawahhum* belehrt uns (vgl. S. 214), daß auch die Seligen im Paradies nicht unmittelbar Gott schauen, sondern erst zu ihm ziehen müssen, weg von den Wohnstätten der Paradiesjungfrauen (ähnlich auch bei Ibrāhīm b. Adham; vgl. *Taḏk.* I 97,23 ff.).

Auch hierin wiederum denkt Muḥāsibī anders als der Hellenismus und das östliche Christentum, die beide eine direkte Gottesschau auf Erden nicht ablehnten, anders aber auch als die oben schon zitierten „Asketen", denen Gott auf Erden erschien, und die Anhänger des 'Abdalwāḥid b.Zaid z. B. (vgl. *Maq.* 214,7 f.) oder später die Sālimīya (vgl. Massignon, *Passion* 696) und Ḥallāc, der in der Verzückung Gott *bi-'ain al-qalb* schaut (vgl. *Ṭawāsīn* 31,5).

Stellen zur Gottesschau aus Plotin und den hellenistischen Mysterien bei Wensinck, *Dove* LV f. (auch dort sind manche der subtilen, aber wesentlichen Unterschiede zum Islam übersehen). Reiches Material zu den Kirchenvätern, Euagrius Ponticus etc. bei Maréchal, *Etudes* 122 f.; dazu Völker, *Gregor v. Nyssa* 203; vgl. auch Isaak von Ninive, Text 222: *ḥertā dAllāhā*. – Für die „Asketen" vgl. *Maq.* 439,3 f. u. 288,5 ff.; Šahrastānī 174,5 ff.; anscheinend vor allem Syrer (vgl. Ibn al-Cauzī, *Talbīs* 181,5 f.). Dazu Ritter, *Meer* 450 ff.

Bei ihnen sind die Schranken eingerissen; der bei Muḥāsibī noch bestehende Unterschied von Diesseits und Jenseits ist zu einer bloßen Abstufung in der Intensität des Erfahrens geworden. Muḥāsibī's Haltung ist demgegenüber die der Orthodoxie, der *ahl as-sunna* (vgl. *Maq.* 292,15 f. mit Hinweis auf den Präzedenzfall des Moses in Sure 7/139) und später z. B. Ġazzālī's (vgl. Wensinck, *Dove* LIII) und Ibn 'Aṭā'allāh's (vgl. *Dove* LV).

Scharf ablehnend steht er natürlich allen *ḥulūl*-Tendenzen gegenüber; Gott „nimmt" für ihn nicht „Wohnung" im geschaffenen Wesen.

Das dürfte uns eine amüsante, wenn auch etwas phantastische Anekdote bei Sarrāc (*Pages from the K. al-Luma'*, Text 6,22 ff.) verraten, nach der Muḥāsibī seinen Schüler Abū Ḥamza Muḥammad b. Ibrāhīm al-Bazzāz (gest. 269/883; vgl. Ritter, *Meer* 460; zur Literatur vgl. Sulamī, *Ṭabaqāt* 295) des Unglaubens zieh und ihn mit dem Messer bedrohte, als jener beim Gekrächz eines Stelzenläufers (*šāhmurg*), den Muḥāsibī in einem Käfig hielt, aufschrie: „Zu Diensten (*labbaika*), mein Gebieter!" (vgl. das ausführliche Referat bei Smith 13). Zu *šāhmurg* = „échassier", „Stelzenläufer" vgl. Cāḥiẓ, *Ḥayawān* III 336, Anm. 8: nach Père Anastase entgegen den falschen Angaben ebd. im Text und bei Ḍamīrī II 55 etc.

Ad 3. Muḥāsibī unterscheidet sich von der Sālimīya z. B. und von Ḥallāc in Bezug auf das Objekt der Schau, nicht aber in Bezug auf deren Modus: er stimmt mit ihnen darin überein, daß man auf Erden „mit dem Auge des Herzens" (vgl. *Ri'āya* 284,17) schaut oder „mit der Sicht des Herzenslichtes", welche durchdringender ist als die Sicht der Augen (*Xalwa* 477,20 f.; ähnlich *Ri'āya* 24,14: das „Verborgene", *al-ġaib*, sieht man nicht mit den Augen, sondern nur mit dem Herzen).

Damit bedient er sich einer Formel, die schon der baṣrischen Schule der Mu'tazila, z. B. Abū l-Huḏail, geläufig war (*Maq.* 157,12 f.), die jene jedoch auf die jenseitige Gottesschau (*ru'ya*) anwandte.

'Aql 109a,16 tritt der *'aql* an die Stelle des *qalb*: *mušāhadatuhū bi-'aqlihī.*

III. DIE „FREUNDE GOTTES"

39. „Liebe" (*maḥabba*)

Wer bei jedem Tun Gottes Lohn erstrebt und vor seiner Strafe flieht, dem werden die guten Werke leichtfallen und er wird Begierde (*šahwa*) und Liebe (*maḥabba*) verspüren, sie auszuführen (vgl. *Ādāb* 88b,10 ff.). Er liebt den Gottesdienst (*'ibāda*) und braucht sich, da ja die *šahwa* sich mit seinem guten Streben verbündet, nicht mehr dazu zu zwingen wie im *ṣabr* (vgl. S. 88); sein Ich ist stille geworden, seine vitalen Antriebe rebellieren nicht mehr gegen seine guten Entschlüsse noch auch sind sie gänzlich abgetötet, sie haben sich mit ihnen geeint.

„. . . Dann sind die Gelenke geschmeidig dabei, und die Glieder stürzen sich auf die Gehorsamswerke. Dabei fällt die Last des geduldigen Ausharrens (unter den Pflichten von ihm) ab, und er gelangt zur Stufe der Furcht und der Liebe zum Gottesdienst . . . Und fürwahr, eine einzige von diesen Stunden ist besser als viele Tage des geduldigen Ausharrens; denn in ihnen ist Furcht, in ihnen Liebe, in ihnen Dank, in ihnen Reue, d. h. Umkehr und Fürwichtighalten dessen, was Gott als wichtig bezeichnet hat, Verachtung der Welt und Vertraulichkeit mit Gott. Wer diese Stufe erstiegen hat, den holt nicht ein, wer viel fastet und viel betet, auf die Pilgerfahrt geht und ins Feld zieht. So ist das Handeln, wenn es mit stärkerer Erkenntnis (*ma'rifa*) geschieht . . .

Diese Stufe ist unter den andern wie ein Juwel unter den Dingen, wie eine feine Perle unter tausend andern, mögen auch (alle) von einer Art sein. Nur sind die, welche diese Stufe innehaben, wenige und selten . . ." (*Ādāb* 91b, ult. ff.).

Der „Knecht" tut seinen „Dienst" nicht mehr, weil er ihn tun muß, sondern weil sein Sinnen sich ganz auf seinen Herrn gerichtet hat. Vorbild ist, so wie Moses für die *munācāt*, hierfür Abraham:

„Wenn die Liebe im Herzen eines Knechtes zu Hause ist, so bleibt darin kein Rest für das Gedenken an Mensch noch Dämon, an Paradies noch Feuer — nur für das Gedenken an den Geliebten, an seine Wohltaten und seine Güte, an die üblen Verhängnisse, die er von seinen Liebhabern fernhält, wie er (sie) von Abraham, dem ‚Freund', fernhielt, mochte auch das Feuer zu hellem Brande entfacht sein und der Frevler (*mu'ānid*, d. h. Nimrod) ihm mit der Flamme des Scheiterhaufens drohen. Denn er erwies ihm die Zeichen seiner Macht dort, wo er sich befand (auf dem Scheiterhaufen), und seiner Hilfe für den, der nach ihm strebt und nach keinem verlangt an seiner Statt" (*Ḥilya* 77,19 ff.).

Vgl. EI s. n. *Namrud*; dazu Ritter, *Meer* 519 u. 673, Anm. 1: die Feuerprobe als Beweis der *maḥabba*. Zur Ablehnung der Paradiesesfreuden vgl. Ritter, *Meer* 523.

Hier ist *maḥabba* aber schon mehr als bloße „Liebe zum Gottesdienst": Liebe zu Gott, dem „Geliebten" (*maḥbūb*; auch *Masā'il* 130b,16), welche die Liebe zum Gottesdienst in sich schließt. Und Gott antwortet auf diese Liebe: Abraham ist sein „Freund" (*xalīl Allāh*).

Vgl. für dieses Epitheton Jesaia 41,8, wo Gott Abraham als *ōhēbī* bezeichnet und Jac. 2,23: φίλος θεοῦ.

Gott spricht zu ihm in einer „Offenbarung" (*waḥy*), die Muḥāsibī nach Ḥasan al-Baṣrī überliefert:

„O Abraham, du bist mein Freund. Achte also darauf, daß ich dich nicht (einmal) prüfend anschaue und finde, wie du dein Herz mit etwas anderem als mir beschäftigst. Denn ich erwähle zu meiner Freundschaft nur, wer, würde er auch in das Feuer geworfen, während er meiner gedenkt, keinen Schmerz empfände wegen der Berührung mit dem Feuer[52]; wer, wenn er das Paradies zu sehen meint, aufgeputzt und geschmückt mit seinen Jungfrauen und aller Wonne in ihm, es selbst gar nicht sieht noch dadurch abgelenkt wird, meiner zu gedenken.

In diesem Falle erreichen ihn unablässig meine Gunstbeweise; ich führe ihn zu mir heran und schenke ihm meine Liebe. Wem jedoch meine Liebe geschenkt wird, der hält sich fest an meinem Seil (= dem Islam, dem Koran etc.; zu *ḥabl Allāh* vgl. Sure 3/98 u. den Kommentar Baiḍāwī's dazu). Welche Gnadengabe käme diesem gleich, und welcher Adel wäre edler als dieser? Und bei meiner Macht, ich werde ihn mein Antlitz sehen lassen und seine Brust heilen (von der Sehnsucht danach), mich zu schauen" (*Ḥilya* 81,9 ff.).

Ob diese „Offenbarung" tatsächlich auf Ḥasan zurückgeht, scheint nach allem, was man von Ḥasan weiß, recht fraglich (vgl. zu einem ähnlichen Fall Ritter in: Der Islam 21,6). — Der Schlußgedanke findet sich genauer ausgeführt in einem anderen Ḥadīṯ qudsī *Ḥilya* 82,6 ff.: Gott schickt seinem „Freunde" einen Herold entgegen, der ihn zu ihm hinführt, damit er ihn schaue (vollständige Übersetzung bei Schacht, *Lesebuch* 89; im Auszug Massignon, *Passion* 749, Anm. 1). Vgl. auch das Ḥadīṯ qudsī *Ḥilya* 80,20 ff.;

52 Lies mit der Hs. *li-mass an-nār* statt *al-mass an-nāra.*

dazu auch den Passus bei Abū Laiṯ as-Samarqandī (übs. v. Hell in: *Von Moh. bis Gh.* 68).

Maḥabba wird also als wechselseitiges Verhältnis verstanden:

Auch Abraham nennt Gott seinen *xalīl* (vgl. *Ri'āya* 77,16; so auch in einem Ḥadīṯ des Abū Huraira, Ibn Sa'd I_2 100,7: Gott als *xalīl Ibrāhīm*; nach Goldziher, *Gottesliebe*, in: Der Islam 9,156, Anm. 2). *Auliyā'*, „Freunde" sind diejenigen, welche Gott liebt und welche ihn lieben (*Ri'āya* 243,20 = Sure 5/59); der Begriff dürfte auf hellenistischen Einfluß zurückgehen (vgl. v. Grunebaum, *Medieval Islam* 138, Anm. 116).

Der Mensch gibt seine *'ibāda*, Gott seine „Gunst" (*luṭf*):

„. . . alle Gnadengaben fallen unter ‚Gunst': ‚Gunst' ist der äußere Aspekt seiner Liebe, ein Charakteristikum, das er vor aller Kreatur voraushat" (*Ḥilya* 77,18 f.; zum Epitheton *laṭīf* vgl. z. B. Sure 42/18).

Ähnliche Gedanken klingen, allerdings etwas zurückhaltender, zu Beginn der *Ri'āya* an:

Diejenigen, welche „die Rechte Gottes" wahren, werden *auliyā'* genannt; sie haben am „Tage der Furcht und der Traurigkeit" nichts zu befürchten (5,6 ff.; nach Sure 10/63; vgl. die Stellen aus *Qūt*, *Iḥyā'* usw. bei Ritter, *Meer* 562). Wenn der Herold dreimal zum Gerichte ruft, werden sie allein erhobenen Hauptes dastehen können (5,15 ff.: Ḥadīṯ; ähnlich auch schon 4,5 ff.); denn Gott läßt seinen „Freund" (*walī*) nicht im Stich (5,20 f.).

In einem kurz darauf folgenden Kapitel, wo Muḥāsibī die einzelnen Stufen der *ri'āya* beschreibt, stellt er der Gruppe der reuig Umkehrenden und der der Verstockten die Schar derer gegenüber, die „im Guten aufwachsen und keine Jugendleidenschaft (*ṣabwa*) kennen", d. h. selbst im Jünglingsalter keine schweren Sünden begehen, sondern nur in Vergeßlichkeit[53] kleine Verfehlungen tun, von denen sogar Propheten und Gerechte nicht frei sind (19,2 f.). Gott liebt sie, und der Geliebte läßt seinen Geliebten nicht zugrundegehen (19,7 f.).

Diesen Gedanken findet Muḥāsibī in dem Ḥadīṯ: „Gott wundert sich (*ya'cabu*) über den Jüngling, der keine Jugendleidenschaft kennt" (vgl. Ibn Ḥanbal IV 151; *Nihāya* s. v. *'-c-b*). In seinem Kommentar dazu erwägt er die beiden möglichen Bedeutungen von *'aciba*:

1. „es lieben, wenn der Gehorsam, und zürnen, wenn die Sünde hochgeschätzt wird" und
2. „etwas aus Unwissenheit befremdlich finden[54]" (19,8 ff.).

Natürlich kommt für Gott nur die erste Bedeutung in Frage: er liebt den Jüngling und ist mit ihm zufrieden (19,14).

Muḥāsibī steht mit diesen Ideen nicht nur im Gegensatz zur Mu'tazila,

Vgl. für sie Goldziher, *Gottesliebe*, in: Der Islam 9,154 f.; sie interpretierte *xalīl* als „der Bedürftige" (vgl. Goldziher ib. 154). Vgl. auch Zamaxšarī's Interpretation von Sure 5/59 (*Kaššāf* I 366,24 f.): mit Gottes *maḥabba* ist sein Lohn gemeint.

53 Ich lese 19,2 mit B *sahw* statt *šahwa*.
54 Ich lese mit den Varianten *istankara* statt *istaktara*.

sondern auch zu manchen Kreisen der Orthodoxie. Obwohl auch der Koran in Andeutungen von der Zweiseitigkeit der Liebe sprach (Sure 5/59, allerdings nur formal; ausdrücklich dann 3/29. Zur Liebe Gottes allein vgl. das Epitheton *al-wadūd* 85/14 und Stellen wie 19/96) und obgleich auch die Ḥadīṯe, in denen Gott mit *maḥabba* in Verbindung gebracht wird, Legion sind (vgl. *Conc.* s. v. *aḥabba*), scheute man sich doch nicht selten, diese Stellen, die etwas zuviel Emotionalität und Menschlichkeit in Gott hineinzulegen schienen, weiter auszudeuten und zu Ende zu denken.

Ġulām Xalīl (Aḥmad b. Muḥ. al-Bāhilī, gest. 275/888; vgl. Xaṭīb V 78 ff.), der vor dem Kalifen al-Muwaffaq den Mystiker an-Nūrī mit seinen über 70 Leidensgenossen, u. a. Muḥāsibī's Schüler Abū Hamza, anklagte (vgl. dazu Ritter, *Meer* 318), erklärte die Liebe Gottes für eine *bid'a*; es gebe höchstens Liebe zu Gott, aber auch hier sei die Furcht löblicher (*afḍal*: vgl. Amedroz in: JRAS 1912, 566 mit einem Ḏahabī-Zitat; dazu Massignon, *Interférences* 289; auch *Pages from the K. al-Luma'*, Text 5). Auch Ḥākim at-Tirmiḏī ist nicht der Anklage entgangen, über Liebe zu reden (vgl. Heer in: Studies in honour of Ph. Hitti 122).

* * *

Wie aber verhalten sich die Liebe Gottes und die Liebe des Menschen zueinander? Liebt Gott den Menschen, weil der Mensch seinen „Dienst" liebt, oder ist der Mensch vollkommen in seiner Frömmigkeit nur, weil Gott ihm „den Becher der Liebe zu trinken gibt" (*Ḥilya* 84,4; so auch bei Ḏū n-Nūn, vgl. 'Aṭṭār, *Taḏk.* I 126,13)? Im Grunde ist dies nur ein Spezialfall zu dem Problem des Verhältnisses von menschlichem Handeln und göttlichem *taufīq*; Muḥāsibī gibt darum auch die gleiche Antwort.

Wenn der Mensch sich von Sünden frei sieht, hofft er, daß er im Vorherwissen und in der Vorherbestimmung Gottes ein „Freund" seines Herrn war, und daß dies nun der Zeitpunkt ist, wo sich seine Freundschaft (*wilāya*) erweist (*Ri'āya* 33,15 f.). Ebenso wie Gott ihm seine Barmherzigkeit schon vor der Erschaffung gespendet hat (vgl. *Bad'* 17,10), bringt er ihm auch von Anfang an seine Liebe entgegen, freischaltend nach eigenem Gesetz, in unerklärlicher Prädestination. Offenbar in starker Anlehnung an Gedanken Ḏū n-Nūn's (vgl. den Passus Xaṭīb VIII 394,19 ff.; dazu Smith 81 f.), amplifiziert Muḥāsibī diesen Gedanken in seinem *K. al-Ḥubb*:

„Im Anfang gilt die Liebe den Gehorsamswerken[55], wobei sie entnommen ist der Liebe des Herrn, da er als erster sie hegte. Er nämlich gab sich ihnen zu erkennen, wies sie auf den Gehorsam ihm gegenüber hin (im Koran) und bezeigte ihnen seine Liebe[56], obgleich er ihrer doch nicht bedurfte. So vertraute

55 Ich lese mit der Hs. *liṭ-ṭā'āt* statt *aṭ-ṭā'a*.
56 Lies mit der Hs. *taḥabbaba*; die Übersetzung Schacht's: „ließ sich von

er den Herzen derer, die ihn lieben, das Gut der Liebe zu ihm an; alsdann bekleidete er sie mit dem strahlenden Licht (, das aufleuchtet) in ihren Worten wegen des starken Lichtes der Liebe zu ihm in ihren Herzen.

Als er dies an ihnen vollbracht hatte, stellte er sie, aus Freude über sie, seinen Engeln vor[57]. Als[58] daraufhin (auch) die, welche er zu Bewohnern der Sphären (*aṭbāq*) seines Himmelreiches auserkoren hatte, sie liebten, verbreitete er ihren hohen Ruf bei[59] seiner (übrigen) Schöpfung. Bevor er sie erschuf, lobte er sie, und bevor sie ihn priesen, dankte er ihnen; denn er wußte voraus, daß sie erreichen würde, was er ihnen vorgeschrieben und von ihnen verkündet hatte.

Alsdann ließ er sie eingehen in seine Schöpfung; ihre Herzen jedoch hatte er, sie vor ihr (der übrigen Schöpfung ?) bevorzugend, für sich allein in Besitz genommen. Die Körper der Wissenden (*'ulamā'*) überantwortete er[60] der Schöpfung; ihren Herzen jedoch hatte er die Schätze der verborgenen Dinge anvertraut: sie (die Herzen) waren so der Liebesnähe (*muwāṣala*) mit dem Geliebten zugetan[61].

Als er nun sie — und die Schöpfung durch sie — zum Leben erwecken wollte, wahrte er ihnen ihr rechtes Sinnen und hieß sie alsdann sitzen auf dem Throne[62] der ‚Erkennenden'; so zogen sie aus der (Gottes)erkenntnis die Erkenntnis der Krankheiten und erblickten mit dem Lichte des Ihn-Erkennens die Stätten, wo das Heilmittel wächst. Alsdann lehrte er sie, woher die Krankheit entspringt[63] und wo sie zu ihrer Herzenskur Hilfe suchen müssen. Daraufhin hieß er sie die Siechen[64] heilen und gebot ihnen Milde in den Forderungen. Er bürgte ihnen dafür, ihr Bittgebet zu erhören, wenn sie nach (Erfüllung) ihrer Bedürfnisse streben; mit den ‚Einfällen', die, aus ihrem Verstande kommend, sie aufwecken, ruft er in die Ohren ihres Herzens:

‚ER hat gesagt: O Schar der Wegbereiter (*adillā'*)! Wer zu euch kommt, krank, da ich ihm mangle, den kurieret; flüchtig vor meinem Dienst, den führet zurück; vergessend meiner Wohltaten und Gnadengaben, den erinnert. Zu euch rede ich[65], denn ich bin langmütig (*ḥalīm*). Der Langmütige aber nimmt zu Dienern nur die Langmütigen und verstattet die Liebe nicht den

---

ihnen lieben" ist gleichfalls möglich, scheint sich jedoch wegen der Parallele in *Ri'āya* 164,14, wo offenbar der obige Sinn gemeint ist, nicht zu empfehlen.

57 *'araḍahum 'alā malā'ikatihī*: formaler Anklang an Sure 2/29 (Erschaffung Adams und Namengebung); vgl. auch das Ḥadīṯ bei Ritter, *Meer* 559 unten.

58 Ergänze mit der Hs. hinter *ḥattā* ein *iḏā*.

59 Lies mit der Hs. *'inda* statt *'an*.

60 Das *ṯumma* vor *radda* fehlt in der Hs.

61 Schacht verbindet in seiner Übersetzung *fa-hiya* mit *xazā'in al-ġuyūb* „Schätze . . ., die von der Vereinigung mit dem Geliebten abhängen".

62 Die Hs. hat den Plural *karāsī* statt *kursī*.

63 Die Hs. hat *dawā'*, „Heilmittel" statt *dā'*.

64 Lies mit der Hs. *ahl al-aucā'* statt bloß *aucā'*.

65 Massignon liest — und Schacht übersetzt — statt *lakum xāṭabtu*: *lakum xairu ṭabībin*; die obige Lesung empfiehlt sich wegen der Parallele mit Xaṭīb VIII 355,12.

Nichtswürdigen (*baṭṭālūn*), beharrlich an dem hängend, was er davon sich selber vorbehielt; denn von ihm ging sie aus und durch ihn wird sie (immer) sein . . ."

Ḥilya 76,14 ff.; zur Übers. vgl. auch Abd-El-Halim 238 f. und Schacht, *Lesebuch* 94. — Vgl. Makkī, *Qūt* II 52,31: „Gottes Liebe zu seinen ‚Freunden' geht ihrer Liebe zu ihm voraus".

Liebe kann nur entstehen, weil Gott die Liebenden zuerst geliebt hat; in Wahrheit antwortet er nicht auf ihr Streben — er bedarf ihrer ja nicht (76,16) —, sondern hat sie schon in der Präexistenz (*qabla fiṭrati xuluqihim*) auserwählt (vgl. *Ḥilya* 79,17: allerdings nur ein Zitat) — ein unerklärlicher Gunstbeweis, den der Mensch nicht verdient (vgl. *Ḥilya* 81 pu.).

Dieser Gedanke auch bei Isaak v. Ninive, arab. Übers. Nr. 258: *man kāna ma'dūdan min xāṣṣati l-auliyā'i min qabli xalqihī* . . . — Vgl. zu alledem Pelagius (in: Augustinus, *De praedestinatione* 10): Praesciebat deus qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit, eligit.

* * *

Alle in diesem Zusammenhang zitierten *Ḥilya*-Texte gehören zu dem Exzerpt aus dem *K. al-Ḥubb*. Was dieses sonst noch enthält, scheint für Muḥāsibī jedoch wenig charakteristisch. Es sind zum überwiegenden Teil Zitate, die er aus der Überlieferung und den Mystikerkreisen, mit denen er in Berührung kam, zusammengetragen hat, ohne sie recht mit seinen eigenen Gedanken zu verknüpfen. Man wird sie erst dann zureichend interpretieren können, wenn das Dunkel, das noch immer über diesen frühen *maḥabba*-Spekulationen ruht, etwas aufgehellt ist; vorläufig sind sie nur Chiffren, deren Kode wir nicht kennen.

Vgl. z. B. die rätselhafte Definition der „Sehnsucht" *Ḥilya* 78,8 ff., den widersprüchlichen Gebrauch von *maḥabba aṣlīya* 78,9 und *ḥubb aṣlī* 79,5 (Massignon's Definition der *maḥabba aṣlīya* Muḥāsibī's als der Liebe in der Präexistenz — *Passion* 608 u. a. — läßt sich nicht belegen; 78,9 ff. steht etwas ganz anderes. Sie ist wahrscheinlich Dailamī entnommen, der als *maḥabba aṣlīya* jene Liebe betrachtet, aus welcher der Demiurg, *mubdi'*, alle irdische Liebe entstehen ließ; vgl. Massignon, *Interférences* 269) etc.

Alles, was wir ihnen im Augenblick entnehmen können, ist, daß Muḥāsibī die Analogie zur irdischen Liebe, mit der die Mystik den Begriff der *maḥabba* belebte, akzeptiert hat, mag er auch den reichen Schatz an Gleichnissen und Bildern, den die spätere Mystik sich erwarb, noch nicht kennen.

Die Gottesliebe äußert sich in starker Abgezehrtheit und langen Nachtwachen, dann auch darin, daß der *muḥibb* immerfort von Gott redet und von ihm Zeugnis ablegt (= *ḥulūl al-fawā'id*; 79,5 ff.).

fā'ida = „Gnadenerweis": vor allem auf von Gott geschenktes tiefes Wissen (so *Naṣā'iḥ*, Ms. Berlin 37a,10) bezogen; *Ḥilya* 78,20 wird der Ausspruch einer Asketin als *fā'ida* bezeichnet. Vgl. dazu Massignon, *Interférences* 281 und Horten, *Die spekul. und pos. Theologie des Islam* 225 s. v.: „eine neue Erkenntnis, die zu alten Erkenntnissen hinzuerworben wird".

Hierher gehört auch der Begriff der „Sehnsucht" (*šauq*), den Muḥāsibī ziemlich häufig gebraucht (z. B. *Bad'* 15,2; *Ri'āya* 284,19; *Masā'il* 130b ult.; vgl. auch Ritter, *Meer* 512). Die Sehnsucht wird im Augenblick der jenseitigen Schau aufgehoben; sie ist, nach einer anonymen Definition, „Erwartung des Reiches der Liebesnähe (*wiṣāl*)" (*Ḥilya* 78,3).

Auch der Terminus *wiṣāl*, „Liebesnähe", bzw. *ittiṣāl*, „Verbundenheit", ist Muḥāsibī also nicht mehr fremd (vgl. *Ḥilya* 79,7; 76,22 etc.); jedoch verbindet er damit keineswegs den Gedanken einer unio mystica. Es ist in diesem Zusammenhang lehrreich zu beobachten, wie er ein berühmtes Ḥadīṯ qudsī, in welchem sich der Gedanke der unio schon in Andeutung findet, abschwächt:

„, . . und der Knecht sucht solange meine Nähe durch freiwillige Werke, bis ich ihn liebe. Und wenn ich ihn liebe, dann bin ich das Gehör, mit dem er hört, das Gesicht, mit dem er sieht, die Zunge, mit der er spricht, und der Verstand, mit dem er versteht'.

Der Sinn dieses (Wortes) ist nur, daß er ihm Verstand und Glieder auf den Gehorsam ausrichtet, nicht aber, daß Gott im Verstand und in den Gliedern wohne (*yaskuna*): darüber ist er erhaben" (*Masā'il* 127a, 10 ff.).

Ähnlich, aber ohne diese Kautele, *Ḥilya* 82,8 ff.: vollständig übersetzt bei Schacht, *Lesebuch* 88 f. Vgl. auch Ritter, *Meer* 559 mit zahlreichen Belegen. Ähnlich die Interpretation Quraši's (Schacht, *Lesebuch* 108); zur Interpretation Cunaid's vgl. Sarrāc, *Luma'* 59,16 ff.: der Liebende übernimmt die *ṣifāt* Gottes. — Daß Ibrahīm b. Adham dieses Ḥadīṯ qudsī in der *Ḥilya* überliefert, scheint mir nicht so sicher, wie es Massignon (*Essai* 107) annimmt. Der Passus wird direkt mit einem „*fa-innahū balaġanī an*" eingeleitet (82,6), könnte allerdings durchaus eine kurz zuvor (82,4) beginnende Ibrāhīm-Tradition fortsetzen; jedoch läßt er sich in den sonstigen Quellen unter Ibrāhīm's Namen nicht belegen (vgl. Hallauer, *Vita* 40, Anm. 3). Unter den orthodoxen Sammlungen akzeptiert es nur Buxārī (*Riqāq* 38) nach Abū Huraira.

40. Das Verhältnis der *auliyā'* zu den Mitmenschen

Abū Nu'aim überläßt den Exzerpten aus dem *K. al-Ḥubb* nahezu ein Drittel des Abschnitts, den er in seiner *Ḥilya* Muḥāsibī widmet. Die komplizierte *riyā'*-Problematik, die Technik der *muḥāsaba*, scheint ihn dagegen kaum interessiert zu haben; Gedanken der *Ri'āya* ignoriert er ganz.

Damit aber verschiebt er, wahrscheinlich eigenen Interessen entsprechend, die Akzente zugunsten einer mehr emotional geprägten Mystik im Sinne Ḏū n-Nūn's; Muḥāsibī's eigenstes Ideengut, die Seelenanalyse mit all ihrer Skrupelhaftigkeit und Angst um das persönliche Heil, kommt zu kurz. Nirgendwo sonst in den uns erhaltenen Schriften erfahren wir viel über die *muḥibbūn*; und das *K. al-Ḥubb* fußt ja größtenteils auf fremden Gedanken.

Es kam Muḥāsibī viel mehr darauf an, die „Novizen" zu erziehen als die „Heiligen" zu verherrlichen. Er redet ja selber an den wenigen autobiographischen Stellen, die wir von ihm besitzen, immer wieder von der Verderbtheit seiner Zeit und ihrer verhängnisvollen Unkenntnis der verborgenen seelischen Laster. Es hat den Anschein, daß die Heiligen für ihn ein Ideal waren, das in der goldenen Zeit des Propheten und seiner Genossen einmal Wirklichkeit war, nun aber nahezu vergessen ist. Wer sein Ich gefügig gemacht hat und mit Gott verbunden ist, scheint nun den Menschen fremd und ungewöhnlich; sie ahnen nichts von seinem inneren Reichtum. Gegen Ende des *K. Bad' man anāba*, jenes Traktates, der die Erziehung des Ich so meisterhaft schildert, sagt Muḥāsibī von dem Gottsucher, der am Ende seines Weges angelangt ist:

„Dies war sein Weg — der, den Gott dem Gottsucher (*murīd*) bereitet hat, damit er sein Ich erziehe. Der Unwissende verzichte nicht auf (?) den Standort des Gottsuchers, der Gott sich entgegenwendet. Du siehst ihn[66], von der Welt nur wenig nehmend, demütig und sich unterwerfend, traurig und weinend, zurückgezogen und sich fernhaltend von den Kindern dieser Welt (*abnā' ad-dunyā*), vergewaltigt, ohne unterstützt, und beraubt, ohne entschädigt zu werden, mit wirrem und bestaubtem Haar (vgl. das Ḥadīṯ S. 102), vernachlässigt (*mutaqaššif*), niedrig gekleidet und mit Geschwüren bedeckt, einsam und fremd.

Würde der Unwissende (jedoch) prüfend sein Herz betrachten und die Wohltaten, die Gott ihm anvertraut hat, und womit er ihm vergolten hat für den Tand und den Reichtum der Welt, von dem er abließ, so würde er sich an seine Stelle wünschen und wissen, daß er der (wahrhaft) Reiche ist, der (wahrhaft) Schöne (trotz seines häßlichen Aufzugs), der sich ergötzt, fröhlich ist und sich freut; denn er hat sein Begehr erreicht und seinen Wunsch von seinem Herrn erlangt . . .

Mein Bruder! Wie sollte dieser Gottsucher im vernachlässigten Aufzuge, der nur wenig von der Welt nimmt, armselig sein, wo er sich doch der Kalifen und Könige erbarmt, wenn er sie erblickt und ihre Kümmernisse wegen des Unglücks, das sie auf Erden befällt, und die schwere Abrechnung nach ihrem Tode, welcher sie, wie er weiß, ausgesetzt sein werden ? Oder wie sollte niedrig sein, wer durch Gott stolz ist (vgl. S. 159) und durch seine Niedrigkeit und

66 Oder, mit dem Verbesserungsvorschlag Ritter's, *yarāhu* statt *tarāhu*, „den er sieht . . ."

Unterwürfigkeit ewigen Stolz in der Nachbarschaft Gottes, des Allgütigen, erkaufte, ja selbst in der Welt dadurch stolz ist, scheidend von irdischem Stolz, auf daß sein Herr hohen Rang ihm schenke bei ihm in seinem Paradies? Oder wie sollte fremd sein, wer Ihm Vertrauter ist? . . ." (*Bad'* 17,17 ff. u. 18,15 ff.; recht problematische Teilübersetzungen dieses Passus bei Smith, *Readings* 12 u. 15).

Wer so Gottes Vertrauter ist, der hält sich fern von den „Kindern dieser Welt"; er hat wohl Erbarmen mit ihnen, aber er liebt sie nicht. Mag er sie auch alle als seine Nächsten betrachten, seine Liebe gilt nur den Guten. So sagt Muḥāsibī auch in seinem *Bāb Mā'iyat al-'aql* von demjenigen, der von Gott her versteht (*'aqala 'an Allāh*):

„Da er von Gott her das Erbarmen versteht, das er (Gott) den Knechten zu Anbeginn spendete . . ., läßt er sich das Erbarmen mit der Gemeinde Herzensanliegen sein: so liebt er die Guten unter ihnen und bemitleidet die Bösen . . . Wer ihm wehtut oder Übles zufügt, dem läßt er gerne Schonung und Verzeihung angedeihen. Alle rechnet er sie als seine nächsten Verwandten; die Alten unter ihnen als seine Väter, die Jungen als seine Söhne und die Gleichaltrigen als seine Brüder . . ." (*'Aql* 110 a, ult. ff.).

Als vermutliche Quelle des letzten Gedankens vgl. den Rat des Muḥ. b. Ka'b (gest. zwischen 17/638 u. 20/641) an 'Umar II. in: Ibn al-Cauzī, *Manāqib 'Umar b.'Abdal'azīz* 12,9 f.

Nur unter den Guten, d. h. den Vollkommenen, gibt es eine Art Liebesgemeinschaft:

Im Paradies werden die *auliyā'* einander Genosse (*rafīq*) sein, weil sie schon auf Erden einander in ihrem Herrn geliebt haben (vgl. *Tawahhum* 56,3 f.); der Prophet beschrieb sie mit den Worten:

„Es sind Leute von unbekannter Herkunft und von unbekannten und fremden Stämmen, welche keine Bande der Blutsverwandtschaft verbinden; sie lieben einander in Gott, sitzen beisammen in Gott und besuchen einander in Gott. Und wenn der Tag der Auferstehung da ist, dann läßt Gott ihre Gesichter zu Licht werden und ihre Kleider zu Licht werden (= sich verklären); er läßt ihnen Sessel (*manābir*) hinstellen, und dann wird ihnen darauf ein Platz angeboten. Die Menschen werden traurig sein, sie aber nicht; die Menschen werden sich fürchten, sie aber nicht. Die Propheten und die Märtyrer werden sie beneiden, weil sie sitzen und Gott (so) nahe sind" (= *Ḥadīṯ al-ġibṭa*; *Masā'il* 128b,8 ff.)

Anspielungen in *Tawahhum* 56,3 f. und 57,9 und in *Ḥilya* 82,12/13; vgl. auch Massignon, *Essai* 107, *Passion* 748 ff. Von Ibn Ḥanbal und Tirmiḏī akzeptiert (vgl. *Conc.* III 201 s. v. *šuhadā'*). — In diesem Ḥadīṯ wird verhalten bereits der Vorrang der *auliyā'* vor den Propheten angedeutet (zu dieser Streitfrage vgl. *Passion* 752 ff.). Muḥāsibī hat diese Konsequenz jedoch nicht ausgesprochen. Ḥakīm at-Tirmiḏī vertritt sie, eine Generation nach ihm, ganz offen (vgl. Heer in: Studies in honour of Ph. Hitti 124). Vgl. dazu auch *Maq.* 289,5 f. u. 439,10 f. — Die Ausdrucksweise „in Gott lieben" etc. geht auf christliches Vorbild zurück (vgl. Goldziher, *Muh. Stud.* II 392).

Muḥāsibī hat diese Idee jedoch nicht weiter verfolgt. Ausführlicher äußert er sich darüber, wie er über das Erbarmen mit den „Schwachen" denkt. Der „Freund Gottes" gibt ihnen seinen „guten Rat" (*nuṣḥ*), und auch Muḥāsibī selbst, der „Ratgeber der Gottsucher", wie Munāwī ihn nennt (*Kawākib* 218,23), tut ja mit seinen Büchern und Lehrgesprächen nichts anderes. Aber er rät doch sehr zur Vorsicht; gerade in dieser Hinwendung zu den Mitmenschen gewinnt der Satan wieder Macht über den, der sich bereits von seinen Sünden gereinigt hat. Die letzten Seiten der *Ri'āya* (332 ff.) sind diesem Problem gewidmet:

„Ich sagte: Was fürchtest du danach (nach der Absage an alle Sünden) noch für mich von dem Wege des Handelns für einen andern als Gott?

Er antwortete: Solange du dabei bleibst, dich mit deinem Ich zu beschäftigen und es zu prüfen gemäß dem, was ich dir in meinen Antworten gesagt habe (*bimā acabtuka bihī*), so habe ich keine Angst um dich, es sei denn, du kämest zu Fall (*tu'tā*) durch ‚guten Rat' und Erbarmen . . ." (332,3 ff.).

und dann, weiter unten:

„. . . der Knecht erblickt die Menschen: Gefallene in ihrer Religion, an denen die Exempel statuiert werden, wirr und trunken, krank und siech, taub, blind und tot. Und seines Herzens bemächtigt sich das Erbarmen mit ihnen, da er ja Hinweis und Erkenntnis besitzt dessen, wodurch Gott die Augen ihrer Herzen öffnet und wodurch sie von der Krankheit ihrer Herzen geheilt und nach ihrem Tode zum Leben erweckt werden — (und zwar) ohne Gebühr, die er entrichten müßte; vielmehr erhält er dafür großen Gewinn von Gott.

Wem gleicht er da mehr als einem Manne, der mit vielen Gebresten behaftet war, welche ihm in der Nacht den Schlaf raubten und am Tage keine Ruhe ließen, z. B. dem Klopfen[67] im Auge und dem Aussatz am Leibe. Da wurde er mit einer Arznei, für die keine Gebühr zu zahlen war[68] und die er kostenlos erhielt, kuriert und genas[69] und wurde gesund. Nach langen durchwachten Nächten schlief er nun des Nachts und hatte seineRuhe am Tag nach langer Unrast und wurde wieder gesund und munter. Dadurch wurde ihm das Leben angenehm und das Dasein (*'aiš*) heiter. Da erblickte er eine Schar von Muslimen, welche die gleichen Gebresten hatten, mit denen er behaftet war; lange lagen sie ohne Schlaf, groß war ihre Ruhelosigkeit und verbittert ihr Leben[70]. Und als er sie so erblickte, regte sich in seinem Herzen das Erbarmen mit ihnen und er empfand Schmerz[71] um ihretwillen aus Erbarmen mit ihnen, weil er erkannt hatte, was ihm zugestoßen war. Als das Erbarmen mit ihnen in seinem Herzen wohnte, erinnerte er sich, daß er die Arznei für sie, womit Gott

67 Das Fragezeichen im Text ist zu streichen: *ḍarabān* = Klopfen in den Augenvenen (vgl. Prüfer u. Meyerhof, *Augenheilkunde des Yuḥannā b. Māsawaih*, in: Der Islam 6,254).
68 *Ġarāma* statt *ġurma* wie in 332,19?
69 Ich lese *fa-bara'a* (neben *bari'a* auch möglich, vgl. Lane) statt *fa-barā'*.
70 Die Stelle scheint verderbt.
71 Lies *tawacca'a* statt *yūci'u*?

ihr Siechtum heilt, kannte und ohne Preis und Gebühr erlangen konnte. So entschloß er sich dazu und spendete ihnen reichlich davon.

Ebenso ist es auch mit diesem gottsuchenden Knecht. Als er die Knechte Gottes erblickte,wie sie sich von Gott abwandten und ihreHerzen dabei krank wurden und ihr Leiden sich verschlimmerte, während er doch wußte (*'arifa*), was ihnen mit der Erlaubnis Gottes wieder Leben schenken und sie von ihrem Fall erheben und vom Siechtum ihres Herzens heilen könnte, da entschloß er sich dazu und rief sie zu Gott und gab ihnen Einsicht in ihre Laster, ihr Leiden und ihre Arznei (dafür).

Als aber der ‚böse Feind' dies sah, fand er eine Gelegenheit, zur Anfechtung durch leitende Stellung, Getue und Augendienst aufzufordern; und die *nafs* beruhigte sich und wußte, daß die Menschen nicht umhin konnten, ihn hochzuschätzen, zu verehren und zu respektieren. Dabei entfaltete sich ihre Natur und sie verspürte von dem Erlangen der Welt und des Prestiges mehr, als sie an Weltlichem fahren ließ; denn dies ist ja ein Prestige und ein Rang über dem Rang der Emire . . ." (332,16 ff.).

So wird die *nafs* gerade stark beim *nuṣḥ*, beim guten Rat, den er in seinem Erbarmen den Schwachen spendet; die Menschen ehren ihn ja wie seine Diener, sie hängen an ihm mehr als an ihren Eltern (333,14 ff.). Wenn man ihm irgendwo widerspricht, so bildet er sich schnell ein, daß es Zorn um Gottes willen (*ġaḍab lillāh*) sei, wenn er sich darüber aufregt (333,19 ff.); so sündigt er schließlich durch üble Nachrede (333,22.) Wenn er einen Augenblick nachläßt beim nächtlichen Gebet oder im Fasten oder wenn er unversehens lacht, dann ist sein Ich niedergeschlagen darüber, daß die andern das vielleicht bemerken und darum auch bei ihrem eigenen Werk nachlassen (333 ult. ff.) — und schon ist sein *'amal* nicht für Gott getan, sondern für die Menschen (334, 5 ff.).

Im Innern ist er ein Lügner, der die Menschen zu Gott ruft, während er selbst vor ihm flieht, der an Gott erinnert und selbst ihn vergißt (334,10 ff.; dort weitere Antithesen).

Bis in die verborgensten Tiefen spürt Muḥāsibī hier den Schlichen des Ich nach; auch die, die zum Vorbild dadurch wurden, daß sie ihre *nafs* besiegten, können noch ihr Opfer werden. Soll man darum überhaupt Vorbild sein oder sich nicht lieber von der Versuchung der Mitmenschen zurückhalten? Muḥāsibī's Partner fragt mit Recht, wie hier überhaupt noch echter „gesunder" guter Rat möglich ist (334,15). Und Muḥāsibī darauf:

„Ich habe nicht gesagt, daß er niemanden seinen Rat spenden soll — es sei denn, er lasse ab von der Aufrichtigkeit; sondern ich habe dir erzählt, was ich für dich fürchte, wenn du nicht aufrichtig bist vor Gott" (334,16 f.).

Man muß nur alle „Einfälle" des Ich erkennen und sie abweisen (334, 17 ff.):

„Dann spende ihnen deinen Rat und fürchte dich (zugleich) davor, deine Rede nicht mit deinem Tun zu beweisen. Und hüte dich — und abermals: hüte dich! Lass dir's genug sein an Gott und vertraue auf ihn" (335,9 f.).

Das ist hier Muḥāsibī's letztes Wort: Furcht vor Augendienst und Angst um die eigene Seele. Er redet eigentlich nie vom Nächsten; der Novize schwimmt selber noch zu unsicher, als daß er sich um die Ertrinkenden neben ihm kümmern könnte (vgl. S. 109), und auch wer sein Ich so weit besiegt hat, daß er sich den Mitmenschen zuwenden darf, um ihnen in ihren religiösen Nöten beizustehen, denkt dabei doch immer nur an das eigene Heil. Jeder steht auf Erden allein, so wie er im Gericht vor Gott allein stehen wird, nachdem er selbst von Mutter und Vater und seinen Gefährten geflohen ist (vgl. *Tawahhum* 14 ult. ff.). Jeder sorgt sich in allem zuerst um die eigene Reinheit; die Furcht, sie zu verlieren, raubt der Liebe zum Nächsten den Raum, sich zu entfalten. Vor seinem Ich immerdar auf der Hut sein, heißt zugleich, immerdar zuerst an sein Ich zu denken.

STELLENREGISTER
ZU DEN MUḤĀSIBĪ-TEXTEN

(Ziffern mit * bezeichnen Textzusammenfassungen; Ziffern mit ** Verweise, soweit diese sich nicht nur auf ein Wort beziehen. An allen übrigen Stellen sind Übersetzungen gemeint).

Ri'āya (ed. Smith):

1,4 – 7	174	43,6 ff.*	89
2,16**	28	43,20 – 21**	39
3,20**	20	44,3 ff.**	89
4,15 ff.*	89	45,19 ff.*	89 f.
5,6 – 21*	220	46,10 – 47,2	8, 90 f.
6,7 – 9	130	47,7 – 18	8, 90 f.
9,10	96	49,13 ff.**	91
11,4 ff.*	125	49 ult. – 50,4	91 f.
11,9 – 10**	121	50,10 – 58,4 ff.*	92
12,15	140	53,12 – 16	99
12,16 – 13,15*	140	57,15 ff.**	118
14,6 – 10	139	64,6 – 9	92
14,11 – 12	139	68,20 – 21*	201
14,13	140	71,18	131
15,5 ff.**	140	72,1 – 4	131
16,5 – 12	142 f.	73,2 ff.**	131
16,21 – 17,2	140 f.	73,13 ff.**	131
18,8 ff.*	63	73,13 ff.**	131
19,2 – 14*	220	74,6 – 14	131 f.
20,2 ff.**	63	76,9 – 77,2	132 f.
20,14 – 17	187	77,5 – 20*	133
21,2 – 3*	130	77,14 – 16*	133
21,4 ff.*	130	77,20 – 78,1	133
23,2 – 10*	120	78,2 – 4	133
28,3 ff.**	197	78,5 ff.*	134
30,3 ff.**	65	78,13 – 79,4*	134 f.
30,13**	64	79,5 – 10	134
31,24 – 32,17	141 f.	79,10 ff.**	134
33,15 – 16*	221	80,8 – 10	136
34,14 – 15**	199	80,17 ff.**	136
37,8 ff.**	66	81,11 – 19	136 f.
38,3**	213	82,10 – 11	134
38,20 – 39,3	120	82,13 – 14	135
39,5 ff.*	120	82,18 – 83,8	135
41,2 – 4	127	85,12**	38
41,11 – 20	127 f.	85,21	39

86,6 – 14* 150
92,19 ff.** 39
93,15 ff.** 39
98,19 ff.** 64
100,7 – 11 40
100,14 – 15 40
100, 16 – 19 40 f.
100,19 – 101, 4 41 f.
101,4 – 7* 42
101,7 – 10* 42
101,10 – 13 42
101,13 – 102,2* 42
102,2 – 4* 42
102,4 – 9* 42
102,9 – ult.* 43
102 ult. ff.* 43
103,19* 80
105,7* 57, 80
106,12 ff.** 34, 35
106, 22* 78
107,17 – 108,1 66
108,8 ff.** 87
108,16 – 109,1 87
111,9 – 117,2* 60
114,7 61
114,11 – 15 179
117,1 – 6 60
117,18 – 19 59
118,5 – 14* 150
118,14 – 19 59
121,14 f.* 40
122,12 ff.** 151
123,4 ff.** 45
123,15 ff.** 46
124,19 ff.** 46
130,13 ff.** 48
130,19 – 131,7 48 f.
132,12* 49
133,1 – 2** 21
133,4 ff.** 153
141,4 ff.* 147
146,22 – 147,6 83
147,8 – 9* 81
147,10 – 13 86
147,13 – 14 81
147,14 – 18** 81
147,18 – 148,12 81 f.
148,12 – 14 83
150,11** 151
153,2 – 154,7* 153
154,3 ff.** 86
154,7 – 8 153
154,11 ff.** 200
154,14 – 15* 153
154,21 ff.** 153
155,16 – 157,8* 153
157,8 – 9 153
157,15 ff.* 154
158,14 ff.** 43
161,13 ff.** 104
162 apu. ff.** 104
163,17 ff.** 104
169,5 – 14 151 f.
170,1** 152
170,4** 152
172,11* 152
173,16 – 174,1 152
174,11 – 175,5* 152
175,9 – 13 46 f.
176,10 ff.* 200 f.
177,15 ff.** 87
177,20 ff.** 201
178 ult. ff.** 123, 201
179,10 – 180,22* 123
181,1 – 18* 123
186,16** 35
188,11 – 12* 189
190,2 – 191,11* 107
191,13 – 16 107 f.
192,22 ff.** 108
193,7 – 8 108
194,13 – 19 108
195,19 – ult. 108 f.
196,1 ff.* 109
196,19 – 197,3 109
197,5 – 7 110
197,11* 110
197,13 – 14 110
199,16 – 200,1 187 f.
201,16** 33
202,1 ff.** 33
202,10 ff.** 33
202,18** 33
203,1** 33
203,7** 184
204,5** 33
204,14 – 20 33 f.
206,12 ff.** 85

208,6* 49
209,4 ff.** 212
209,14 ff.** 49
214,4** 192
214,8 – 10 121
215 f.** 51
215,25 ff.* 83
217,17 ff.** 37
217,20 f.* 37
218,8 – 15 83 f.
219,4 – 8 84
219,8 ff.* 84
221,6 – 7* 61
222,6 – 223,3* 212
225,1 ff.** 50
225,17** 78
226,13 ff.** 155
227,13 ff.** 155
227,16* 125
227,17 – 19 125
227,20** 125
228,2 – 3* 126
228,13 – 16 155
228,19 ff.* 155
229,2 – 5* 50
229,5 – 10 51
230,10 ff.** 155
231,1 ff.** 52, 105, 155
231,16 – 232,2 105
232,2 – 9 49 f.
232,14 – 15* 52
232,17 – 18 52
234,11 ff.** 28
234,19 52
235,19 ff.** 51
236,6 – 13 51 f.
236,15 ff.** 51
241,2 – 8 81
241,14** 50
241,15 – 20 50
242,21 ff.** 28
243,24 ff.** 206
243 ult. – 244,4* 7 f.
244,2* 213
246,2 ff.** 155
248,3 – 12 155 f.
248,18 ff.** 156
249,2 – 10 156
249 ult. – 250,5* 156
250,15 – 17* 156
250,23 – 251,3 54
251,12 ff.** 137
252,1 – 9* 157
252,13 ff.** 157
252,21* 157
258,2** 146
259,4** 35
261,3 ff.** 49
262 ult. – 263,2 157
263,9 – 13 157
263,18 – 265,22* 157
266,4 ff.* 158
269,1 ff.** 185
270 ff.** 64
274,17 * 127
275,7 – 10 126
277,7 ff.* 126
280,1 – 2* 127
282,9 – 10 78
282,21 f.* 78
284,16* 79, 216
284,17 215, 218
285,11 ff.** 79
287,22** 112
288,8 – 12 121
293,2 – 5 110
293,16 ff.** 110
294,9 ff.** 111
294,22 – 295,11 111
295,17* 112
295,18 – 19* 107
298,11 – 14 97
299,22** 45
303,12 – 13* 147
325,11 – 326,14 148 f.
327,16 – 329,1 ff.* 149
330,3 – 4* 146
330,7 – 10* 213
331,15 201
331,19 – 20* 146
332,3 – 5 227
332,16 – 333,12 227 f.
333,14 – 334,10 ff.* 228
334,15* 228
334,16 – 17 228
334,17 ff.* 228
335,9 – 10 228

Xalwa (ed. ʿAbduh Xalīfa):

Mašriq 48:
190 pu. – 191,3 203

Mašriq 49:
43,9 – 13 190
43 ult. ff.** 121
45,19 215
49,2 54
50,10 – 14 122
50,24 – 51,1 191 f.
51,15 – 19 39
51,24 – 52,1 64
52,4 34
53,22 – 25 191
54,22 – ult. 192
451,7 – 13 129
451,21 ff.** 69
452,3 – 4* 85
452,12** 37
452,13 – 14 37
452,19** 37
452,24 – ult. 199
453,4 – 5 54
454,16 ff.** 67
456,7 – 10 146
456,10 ff.** 59
457,22 – 23 55
458,4 – 7 59
459,6 – 18 144 f.
459,22 – 460,6 161
461,8 – 13 99
462,19 – 24 128
463,2 – 13 128 f.
464,4 – 24 92 f.
465 ult. – 466,6 127
466,17 – 25 126
466 ult.* 129
468,22 – 469,4 182 f.
469,15 – 16** 146
470 apu. – pu.* 136
470 ult. – 471,1 136
471 apu. – ult.* 121
472,1 ff.** 28
472,7 – 8* 121
474,10 – 11 47
476,23 ff.* 160
478,16** 35
478 pu. – ult.* 86
479,12 ff.** 64
480,19* 85
480,20** 37
480,21 – 22 65
480 pu. – 481,1 36 f.
482,3** 37
482 ult. – 483,5 5
483,5 – 18 55 f.
484,11 – 15 5
485,3 – 9 5
485,13 – 16 5
485,23 – ult. 5

Abū Nuʿaim, *Ḥilya*, Bd. X:

74,7 – 13** 20
75,8 2
76,14 – 77,6 221 ff.
77,18 – 19 220
77,19 – pu. 219
78,3* 224
78,8 ff.** 223
78,9** 223
79,5 ff.* 223
79,17 * 223
80,10** 76
80,20 ff.** 219
81,9 – 15 219
81 pu.** 223
82,6 ff.* 219
82,8 ff.* 224
84,4 221
86,12 – 87,15** 15
88,8 – 9* 77
89,14 ff.** 183
90,13 – 91,6** 15
91,8 ff.* 136
92,16 – 17* 182
92,19 – 22 176

93,3* 203
93,23 – 95,20** 15
99,4 – 101,2** 15
101,3 – 103,12** 15
101,5 – 10 179 f.
101,16 – 101 ult.* 180
101 ult. – 102,8 180
102,20 – 23* 180
102 ult. ff.** 181
104,20** 25
104,23 ff.** 25
105 apu. – 107,18** 15
109,11 – 22** 15
109,20 – 21 88

Tawahhum (ed. Arberry):

2,4 ff.** 136
6,1 ff.** 57
10,5 ff.** 125
11,4 ff.** 125
22,9 – 10** 213
23,8* 199/200
27,13 – 28,5 138
54 ult. – 55,1 214
55,13 – ult. 214
56,3 – 4* 226
56,12 – 13 214
57,13 – pu. 214
59,6 – 9 214
61,7 – 9 194

Bad' (ed. Ritter):

6,8** 35
9,1 – 15 32 f.
12,13* 34
12 ult. ff.** 87
13,4 – 8 87
15,16 – 18* 122
16,9 – 10* 138
17,10* 221
17,17 – 18,3 225
18,15 – ult. 225 f.

Ṣabr (ed. Spies in: Islca 6/1934):

287,2 ff.* 182
288,17 ff.** 184

Ms. Cārullāh 1101

Zuhd:

1b,3 – 18 106 f.
1b,19 – 20 180
2b,9* 85
3a,15 – 18 113
4b,3 – 4* 55
5a,5 – 6 57
5a,12 – 14 60
5a,20 ff.** 57
5b,6 – 9 57
6b,8 ff.** 55
8a,18 – 8b,1 45 f.
8b,5 – 10 40
12a,15 – 17 198
12b,14 – 17 149 f.
14a,1 ff.** 57
14a,5 – 19 58
14a,19** 27
15a,13 ff.* 200
15a,19 – 15b,5 119
15b,15 – 18* 115
16a,2 – 9 93 f.
16b,12 – 14* 139

'Aẓama:

25a,3 – 26a,7 163 ff.
26b,9 – 26bis b,6 165 ff.
26bis b,15 – 18 162
28a,3 – 5 124
28a,7* 203

Makāsib:

29b, 3 – 4 174 f.
29b,4 – 9 175
32a,4 ff.** 178
32a ult. f.* 179
32b,6* 178
33a,15 ff.** 100
34a,19 ff.* 178
34b,8 – 9* 178
37a,12 – 14 100
37a,15 – 37b,1 100
37b,2 ff.** 100
37b,13 – 18 100 f.
37b,18 ff.** 101
38a,2 ff.* 101
39a,8 ff.** 213
39a,18 – 19 98
39b,3 – 15* 96
39b,16 – 40a,5 98
41a,7 ff.** 96
41a,17 ff.** 101
41b,19 ff.** 101
42b,6 – 7* 104
42b,10 – 43b,6 101 ff.
43b,2** 21
43b,6 ff.** 96
43b,14 ff.** 96, 97
44b,14 ff.** 96
48a,8 – 49a,12 115 ff.

Ṣalāt:

51b,2 – 3* 197
53a,11 – 12** 196
53a,12 197
53a,15 – 17 197
53b,12 ff.** 197
53b,17 – 20 197
55a,2* 198
55a,4* 198
55a,11 – 15* 198
55a,17 – 18* 198

Ādāb:

60b,16 – 19 144
61a,7 – 9 34 f.
61a,11 86
62a,6 – 10 36
62b,2** 35
62b,3 ff.** 35
63a ult. ff.** 60
63b,6** 61
63b,13** 60
64b,14 – 15 130
65a,1 – 11 94
65a,14 ff.** 87
67b,11 – 13 129
68b,15 – 69a,6 55
69a,18 – 19* 45
69b,17 – 70a,2 38
70a,8 – 9 203
73a,10 – 15 122
74a,15 – 74b,3 150 f.
74b,3 – 4* 151
74b,7 – 10 145
76b ult. – 77a,10 52 f.
77b,3 – 5 53
77b,7 – 12 53

78a,13 – 78b,4 79
78b,19 – 79a,5 79 f.
79a,15 – 16* 52
79b,8 – 10 158
79b,12 – 18 158 f.
79b,19 – 80a,1* 52
80a,1 – 10 159
81a,2 – 5 61
81a,12 67
81b,1 61
83a,2 – 7 47
83a,11 ff.** 78
84a,8 – 84b,3* 142
85a,7 – 8 38
85a,12 ff.** 86
85a,19 – 85b,7 80
86b,3 – 5 88
86b,15 ff.** 35
87b,11 – 20 37 f.
88a,19* 37
89a,3 ff.** 45
89a,12 ff.** 146
89a,13 – 14 146
89b,9 – 10* 46
90b,1 – 2 209
91a,5 183
91a pu. – ult.* 88
91b,5 78
91b,10 – 11 88
91b ult. – 92a,11 218
94a,5 – 14 96 f.
94a,16 – 17 53
94b,3 – 4* 96
95a,1 – 3 203
96b,10* 178
97a,2 – 3** 118
97b,13** 35
98a,4** 39
98a,5 – 6 158
100a,14 – 15 184
101b,9 ff.** 178
102a,3 – 5 179
102a,8 – 10* 179
102a ult. – 102b,2* 179
103a,4 – 103b,1 177
103b,3 – 4** 161
103b,5* 161

'Aql:

104b,5 ff.** 68
104b,8 – 105a,13 68 f.
105a,13 – 16 69
105a,16 – 19 70
105a,19 – 105b,12 70 f.
105b,12 – 15 72
105b,19 – 20 73
106a,6 – 11 74
106a ult. – 106b,1 75
106b,10 – 15 75
108a,11 – 14 194
110a ult. – 110b,6 226
111a,10 – 12 158
111b,11 – 12 77
112a,3 – 9 67
112b,5 – 13 181 f.
112b,16 – 113a,1 113

Masā'il:

118a,10 – 14 154
118b,17 ff.* 43
119a ult. ff.** 44
119b,9 ff.** 44
121a,2 ff.** 44
121b,7 ff.** 44
121b,17 – 18 43
121b,20 – 122a,1 43
123a,6 – 9 198
124a,15 ff. 194,197
124b,11 – 19 209 f.
125a,4 – 10 199
127a,10 – 14 224
127b,7 130
127b,13 – 14 201
128b,8 – 13 226

129a,11 – 13	178	139a,8 – 17	124
129b,18 – 19**	34	139b,10 ff.**	189
130b,3**	35	140a,6 ff.**	86
131a,1 ff.*	24 f.	140b,14 – 16	61
133a,1 – 2*	77	141a,1 – 14	62
133a,11 – 12	77 f.	141a,14 – 141b,3*	62
133b**	112	141b,3 – 6	62
134a,12 – 17	112 f.	141b,7 – 14*	63
134b,2 ff.**	112	141b,14 – 16	63
137a,10 – 137b,4	186	141b,16 ff.**	63
137b,6 ff.**	184	144a,10 – 18	45
137b,20 – 138a,2	34		

Ms. Berlin or. oct. 1435

Naṣā'iḥ$_2$

2a,29 – 30*	33	5b,22*	139
5a,11 – 12*	147	7a,20 – 26	216

Iḥkām at-tauba:

8b,pu. – ult.*	46	10a,22 ff.**	121

Naṣā'iḥ

16b,10 – 28	3 f.	23b,14 – 16	111
20a,19 – 20*	53	36a,14 ff.**	104
20b,23*	55	36b,27**	7
22b,13 – 15	192	37a,7 – 8	7
23a,18 ff.*	7	39b,7 ff.**	84/85
23b,8 – 14*	111		

REGISTER DER WICHTIGSTEN EIGENNAMEN UND FACHAUSDRÜCKE

(Den arabischen Fachausdrücken ist eine Übersetzung nur dann beigegeben, wenn auch diese terminologisch verwandt wird).

'Abdak 104
'Abdalwāḥid b. Zaid 101, 217
'Abdarraḥmān b. 'Auf 104 f.
Abraham 133, 134 f., 218 f.
Abū Bakr, Kalife 121, 134, 198
Abū Bakr al-Aṣamm 212
Abū Ḥamza Muḥ. b. Ibr. al-Bazzāz 217, 221
Abū Ḥanīfa 10, 95, 145, 204
Abū Hāšim 24, 44
Abū Hāšim Ibn al-Cubbā'ī 127
Abū l-Huḏail 1, 9, 36, 67, 70, 71, 72, 89, 125, 146, 147, 162 f., 169, 173, 175, 176, 195, 218
Abū Mu'āḏ at-Tumānī 124
Abū Nu'aim 15, 16 f., 20, 29, 224 f.
Abū 'Ubaid 77, 210
Abū Yazīd al-Bisṭāmī 29, 76, 137, 215
Abū Zur'a ar-Rāzī 29
acal „Todesstunde" 131 f., 176 ff.
'āda „Gewohnheit" 34, 87
'adl 8, 77, 94 f., 129, 154, 183
ahl al-ḥadīṯ, muḥaddiṯūn 7, 9 f., 12, 29, 44, 67, 73, 96, 112, 124 f., 185, 211
ahl aṣ-ṣuffa 116
ahl as-sunna 9 f., 111, 217
Aḥmad b. 'Abdallāh b. Maimūn al-Xauwāṣ 19 f., 22
Aḥmad b. Ḥanbal 2, 9 f., 21, 29, 73, 113 ff., 116, 125, 204 ff., 208
Aḥmad b. Muḥ. b. Masrūq 19 f., 25
'Ā'iša 8
'Alī b. Bakkār 96
'amal 36, 38, 45, 80 f., 89, 144, 146 f., 152 ff., 193
'Āmir b. 'Abdallāh b. 'Abd Qais 34, 136
'Āmir b. Šarāḥīl 189
'Amr b. 'Ubaid 9, 36, 189, 208
-Anṭākī, Aḥmad b. 'Āṣim 5, 16 ff., 21, 26 f., 29, 73
'aql „Verstand" 16, 18, 35, 66 ff., 81 f., 88, 218
'aql 'an Allāh 75, 194, 226
Aristoteles 78, 162, 168, 171
-Aṣamm: s. Abū Bakr al-Aṣamm und Ḥātim al-Aṣamm
-Aš'arī, Aš'ariten 9, 29, 71 f., 95, 124, 126, 160 ff., 173, 191, 193 f., 203, 205 f., 209, 213
-'Aṭṭār, Farīduddīn 82, 90, 134, 213
auliyā' 199, 213, 220 f., 225 f.
awā'il 26, 119

Baḥyā b. Pāqūdā 172 f.
-Bāqillānī 173 f., 177, 203, 205, 207
-Barbahārī 2
Bayān b. Sim'ān 204
bid'a „Neuerung" 7, 10, 51, 90 f., 96, 221
Bišr al-Ḥāfī XXII, 17, 116
Bišr al-Marīsī 160, 204
Bišr b. al-Mu'tamir 1, 169
-Bisṭāmī: s. Abū Yazīd
-Buxārī 146, 205 f., 224

Ca'd b. Dirham 204
cadal, cidāl, mucādala „Disput" 21, 67, 109 ff.
Ca'far b. Ḥarb 124, 191

Ca'far al-Xuldī 19 f.
-Cāḥiẓ 49, 120, 170 ff., 213
cahl „Unwissenheit" 63 f., 80 f., 84
Cahm b. Ṣafwān, Cahmīya 7 ff., 90 f., 193, 204 f., 213
caza' „Niedergeschlagenheit" 152, 182
Cibrīl b. Nūḥ al-Anbārī 171
Clemens Alexandrinus 122
cū' „Hungern" 12, 93, 115 ff.
-Cubbā'ī 81, 162, 181, 191, 209
-Cunaid 10, 15, 19 f., 26, 83, 99, 195, 216, 224
-Cuwainī 71, 74

dā', dawā' 64 f., 181, 222
-Ḏahabī 10, 29 f., 73
dahr 54, 130, 178
-Dārānī, Abū Sulaimān 17
Dāwūd b. al-Muḥabbir 73
Diodor von Tarsus 171
ḏikr 123, 201 f.
Dionysius Areopagita 77, 153
Ḏū n-Nūn 17, 25 f., 76, 201, 214 f., 221
Dualismus 57, 70, 163 ff.

Ephrem Syrus 122
Euagrius Ponticus 76, 200, 217
Eznik von Kolb 169

faḍl 92 ff., 121, 129, 154
farḍ, farīḍa 46, 48, 91 ff., 99, 144 ff., 161, 178
Fatḥ al-Mauṣilī 116
fiqh 12, 23, 78 f., 96, 103, 145 ff.
Fuḍail b. 'Iyāḍ 10, 17

ġaḍab lillāh 90, 157, 228
ġafla „Gleichgültigkeit" 33, 61 ff., 189
ġarīza „Ur-Anlage" 34, 68 f., 70, 73 f., 82
Ġazwān ar-Raqāsī 116
-Ġazzālī 4, 13, 30 f., 35, 46, 48, 63, 65, 79 f., 95, 119, 123, 143, 146, 149 f., 162, 168, 172, 183, 213, 217
Gericht 54, 61, 64, 126, 130, 136 ff., 139 f., 229
ġirra „Verblendung" 64, 97
Gnosis 32, 34, 38, 54, 66, 75, 77, 215 f.
Gregor von Nyssa 65 f., 83, 122, 169
Ġulām Xalīl 221

Ḥakīm b. Ḥizām 51
Ḥakīm at-Tirmiḏī 2, 16, 137, 221, 226
ḥāl 33 f., 76, 184, 197
-Ḥallāc 193, 217 f.
Ḥamdūn al-Qaṣṣār 150 f.
Ḥasan al-Baṣrī 24, 32, 41, 44, 48, 65, 79, 86, 104, 128 f., 131, 136, 142 f., 153, 181, 188 ff., 215, 219
Ḥātim al-Aṣamm 29, 47, 100, 104
hawā „Lust" 3, 6 f., 16, 31, 36 ff., 81 f., 189
ḥicāb „Absperrung" 63, 66, 124
ḥirṣ „Gier" 55
Hišām al-Fuwaṭī 58, 168, 175, 203
Hišām b. al-Ḥakam 70, 174 f., 206
ḥucca 72, 80
Ḥuḏaifa al-Mar'ašī 116
ḥukamā' „Weise" 18, 26 ff., 40, 58, 94, 116
ḥulūl 217
ḥulūl al-fawā'id 223 f.

Iblīs, Satan 33, 36, 46, 56 ff., 83, 107 f., 123, 137, 227 f.
Ibn Abī l-'Azāqir 52
Ibn Abī d-Dunyā 26, 73, 75
Ibn Abī l-Ḥawārī 17, 75
Ibn al-Bārizī 30
Ibn al-Cauzī 29, 173, 176
Ibn Fūrak 209
Ibn Karrām 147
Ibn Kullāb 9, 176, 194, 205, 207, 213

Ibn al-Mācašūn 208
Ibn Qutaiba 28, 113, 147, 205
Ibn Sālim, Sālimīya 207 f., 217 f.
Ibn Sīnā 216
Ibn Taimīya 9, 11 f., 73, 205
Ibrāhīm b. Adham 44, 66, 98, 100, 104, 116 f., 159, 224
icmā' „consensus" 3, 6, 13, 67, 78, 92
'ilm „Wissen" 3, 16, 20, 29, 60, 74, 78 ff.
īmān „Glauben" 79, 86, 129, 160 ff., 191
iqtiṣād 77
Isaak von Ninive 27, 43, 52, 60 f., 66, 69, 77, 79, 85, 88, 102, 109, 116, 122 f., 137, 181, 189 f., 194, 196, 216 f., 223
istidrāc 5, 76 f., 121
istinbāṭ 67 , 212 f.
ixlāṣ „Reinheit der Absicht" 13, 59, 140, 144, 149 f., 152, 161 f.
ixtiyār 179, 183
'izz „Stolz" 52 f., 158 f., 225 f.

Jesus 27 f., 40, 117, 133 f., 139
Johannes Chrysostomus 122
Johannes Damascenus 83, 169, 176, 181, 189 f.

kalām 9 f., 12, 25, 69 f. (*mutakallimūn*) 112 ff., 205
-Karābīsī 114, 125, 205 f.
kasaba, iktasaba 36, 193
kasb „Erwerb" 12, 98 ff., 104, 178 f.,
kibr „Hochmut" 44, 48 ff., 81, 93, 154 ff.
-Kindī, Abū Yūsuf Ya'qūb 69, 163
Kirchenväter 65 f., 78, 80, 86, 127, 185, 189, 217
Koran 25, 31 f., 54, 57, 61, 65, 67, 69, 76, 78 f., 85, 95, 158, 160, 182, 192, 200 ff.
Kulṯūm b. 'Amr al-'Attābī 24 f.
lafẓ 7, 205 ff.

maḥabba „Liebe" 15, 20, 218 ff., 226
Maisara b. 'Abdrabbih 73
-Malāmatīya 150 ff.
Mālik b. Anas 212
ma'rifa 28, 70 ff., 74, 82, 218
Ma'rūf al-Karxī 150
Maxlad b. al-Ḥusain 96
miḥna 10 f., 25, 204 f.
Moses 51, 102, 133, 181, 199, 206, 209
-Mu'āfā b. 'Imrān 116
mucāhada 12, 32, 37, 81 ff., 93, 98, 121, 176, 188
Mufaḍḍal b. 'Umar al-Cu'fī 172
Muḥammad, Prophet 41, 57, 77, 124, 133, 155, 183, 203, 216
Muḥ. b. Aḥmad al-Mufīd 20, 22
Muḥ. b. Cahm al-Barmakī 59
Muḥ. b. al-Ḥanafīya 26, 140
Muḥ. b. Sīrīn 10, 98
Muḥ. b. Šucā' aṯ-Ṯalcī 206
muḥāsaba 139 ff., 144, 212, 224
muḥkamāt 211 f.
munācāt 26, 159, 199 f., 218
munāfiqūn 46, 65, 161, 188
Murci'a 7 f., 27, 124, 160
-Murdār, Abū Mūsā 213
Muslim b. Yasār 128, 198
mutašābihāt 212
Mu'tazila 1, 7 ff., 25, 35 f., 58, 69, 71 ff., 90 f., 94, 112, 123, 125, 160, 169 ff., 174 ff., 181, 185, 190, 193 ff., 203 f., 207 f., 211, 213, 218, 220
muṭṭala' = *maṭla'* 209 ff.

-Naccār, Ḥusain b. Muḥ. 190, 193
Nacmaddīn al-Kubrā 31, 86
Nāfi' b. al-Azraq 8
nāfila 48, 92 ff., 99, 144 f.
nafs „Ich" 13, 31 ff., 37, 44, 46, 52, 57 ff., 79 f., 81 ff., 92, 115 f., 119, 122 f., 139, 142, 152, 186, 228 f.
-Naẓẓām 76, 162 f., 169, 173, 203

-Nibācī, Sa'īd b. Yazīd 17 f., 197
nīya „intentio" 13, 37, 59, 62 f., 78, 140, 144 ff., 150, 161, 196
nuṣḥ „guter Rat" 227 f.
nussak 3, 6, 101, 216 f.

Origines 52, 85, 211

Pelagius 223
Philo 77, 83, 127, 168, 189
Plato 64, 77, 85 f., 168, 175, 189
Plotin 66, 189, 216 f.

Qadarīya 2, 7 f., 90 f., 188 f.
-Qalānisī, Abū l-'Abbās 176, 208, 212
qalb „Herz" 9, 16, 20, 31 ff., 46, 65, 97 f., 145, 147, 218
Qāsim b. Ibrāhīm 27, 170, 173
qiyām bil-lail 43, 200 f.
qunūṭ „Verzweiflung" 126 f.
qurrā' 6, 41 f., 44, 101
quṣṣāṣ 14, 41, 138

racā' „Hoffnung" 120, 127 ff.
Rāfiḍīya 7 f., 72, 91
rahbānīya 89, 118 (*tarahhub*), 119
raḥma „Erbarmen" 226 ff.
rān „Rost" 63, 65 f.
ri'āya li-ḥuqūq Allāh 89 ff., 220
riḍā' „Einverständnis" 88, 90, 94, 179, 183 f., 190
riyā' „Augendienst" 24, 39 ff., 49, 59, 64, 80, 87, 123, 147, 149 ff., 200 f., 224, 229
rizq „Unterhalt" 100, 176 ff.
rūḥ 69 f., 132, 148, 162
ru'ya 213 f., 218

ṣabr 88, 94, 179 ff., 218
šafā'a „Fürsprache" 8, 125 f., 155
-*Šāfi'ī* 1, 125, 145, 160, 212
šahīd 85
šahwa „Begierde" 35, 37 ff., 82 f., 218
sakīna 56, 184, 201
ṣalāt „Gebet" 196 ff.
Sālimīya: s. Ibn Sālim
samā' 76, 201
ṣamt „Schweigen" 112 f.
Šaqīq al-Balxī 29, 100, 107, 117, 162, 179
Sarī as-Saqaṭī 10, 17
Satan: s. *Iblīs*
šauq „Sehnsucht" 136, 223 f.
Seneca 4
Šī'a 2, 7 f., 204
ṣidq „Aufrichtigkeit" 5, 37, 87, 129, 140, 144, 146, 149 ff., 161, 210
ṣifāt 175, 193 ff., 206 ff.
Ṣifātīya 194 f.
Simon von Ṭaibūṭēh 65
širk 45 f., 59
Stoa 4, 65, 83, 88, 168
Šu'aib b. Ḥarb 116
šubuhāt 96 ff.
Ṣūfī, *taṣauwuf* 6, 24, 41, 43 f., 101, 107, 197, 206 f.
Sufyān aṯ-Ṯaurī 24, 116, 154
šuhra 43 f., 59
sukr „Rausch" 76 f.
šukr „Dank" 51, 106, 156, 179 f., 190 ff.
sulṭān 12, 96, 101 ff.

-Ṭabarī 11, 191
tadbīr „Walten" 72, 163 ff., 170, 172 ff., 176, 186
tafwīḍ 14, 159, 184, 186, 188
Talmud 81, 145 f., 149
ṭama' „Verlangen" 35, 39, 159
tamannī 54, 121
tanzīh 8, 90, 193 f.
taqlīd 160, 212
taqwā 3, 6, 89, 97
taṣannu' „Getue" 42, 48
tašbīh 8, 90, 193
taṣdīq 129, 160 f.
ta'ṭīl 8, 193

tauba „reuige Umkehr" 63, 126, 130 f., 140, 142, 188
taufīq 73, 186 ff., 191, 221
tauḥīd 129, 149, 160 ff., 204
tawāḍu' „Demut" 154 ff., 196
tawahhum „Vergegenwärtigung" 87, 137 f., 214, 216 f.
tawakkul „Gottvertrauen" 26, 60, 91, 100, 161, 177 ff., 184
ta'wīl 111, 209, 211 ff.
Ṭāwūs b. Kaisān 98
taxāluṭ, taxlīṭ 46, 150, 152
tayaqquẓ 66 f.
Theodoret von Cyrus 168, 172
Thomas von Aquin 95, 169
ṭibā', ṭab' „Natur" 34, 38, 47, 70, 83, 120, 190
Timotheos, Patriarch 27, 171
Tod 54, 61, 130 ff.
ṭūl al-amal 38, 61

'ubūdīya 158 f.
'ucb „Selbstgefälligkeit" 48 ff., 93, 154 ff.
Uwais al-Qaranī 102

Wahb b. Munabbih 39, 53, 69, 73, 75, 78, 81 f., 86, 118, 134, 151, 158
wa'īd „Drohung" 8, 90, 123 f.
wara' „Skrupelhaftigkeit" 2 f., 6 f., 12, 24, 94 ff., 99, 118, 140
Wāṣil b. 'Aṭā' 9, 169
waswasa 29, 57 f.
wa'ẓ 41, 138
Welt, Weltmenschen 53 ff., 76, 79 f., 84
wiṣāl 224
wuqūf „Innehalten" 97, 140

Xāriciten, Ḥarūrīya 7 f., 90, 101, 178
xaṭarāt „Einfälle" 29, 46, 60, 89, 147, 186, 228
xauf „Furcht" 14, 64, 87 f., 120 ff., 138, 201, 218, 221
xiḏlān 189 ff.

Yūsuf b. Asbāṭ 2

zuhd „Weltverzicht" 12, 37, 43, 90, 94, 105 ff.
Zurāra b. Aufā al-Ḥarašī 198